Biblioteca de Cultura Moderna y Contemporánea

RAMIRO DE MAEZTU

LA CRISIS DEL HUMANISMO

LOS PRINCIPIOS DE AUTORIDAD, LIBERTAD Y FUNCIÓN A LA LUZ DE LA GUERRA

(UNA CRÍTICA DE LA AUTORIDAD Y DE LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTOS DEL ESTADO MODERNO Y UN INTENTO DE BASAR LAS SOCIEDADES EN EL PRINCIPIO DE FUNCIÓN)

BARCELONA
EDITORIAL MINERVA, S. A.
ARIBAU, 179 : TELÉF. 27-G

Biblioteca Nacional de España

4
41561

Biblioteca Nacional de España

LA CRISIS DEL HUMANISMO

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

Ramiro de Maeztu

BIBLIOTECA NACIONAL

Biblioteca Nacional de España

R. 194455

BIBLIOTECA DE CULTURA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

RAMIRO DE MAEZTU

LA CRISIS DEL HUMANISMO

LOS PRINCIPIOS DE AUTORIDAD, LIBERTAD Y FUNCIÓN A LA LUZ DE LA GUERRA

(UNA CRÍTICA DE LA AUTORIDAD Y DE LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTOS DEL ESTADO MODERNO, Y UN INTENTO DE BASAR LAS SOCIEDADES EN EL PRINCIPIO DE FUNCIÓN)

BIBLIOTECA NACIONAL

BARCELONA
EDITORIAL MINERVA, S. A.
ARIBAU, 179 : TELÉF. G-27

Biblioteca Nacional de España

ES PROPIEDAD

Imprenta Editorial La Polígrafa : Balmes, 54 : Teléfono 2689-A : Barcelona

Biblioteca Nacional de España

ADVERTENCIA

*Este libro fué publicado en inglés, bajo el título de "*AUTORIDAD, LIBERTAD Y FUNCIÓN A LA LUZ DE LA GUERRA*", a fines de 1916. Buena parte de su contenido se había publicado previamente, en inglés y en castellano, en diversas publicaciones de Londres, Madrid y Buenos Aires. Pero el volumen no es meramente una colección de artículos, porque los más de ellos fueron escritos teniendo ya presente el lugar que ocuparían en la obra. Al publicarlo en su idioma nativo, el autor se da cuenta de sus grandes defectos y procura corregirlos, ya eliminando superfluidades, ya realzando la idea original que lo inspira, a saber, la de que los hombres no se asocian inmediatamente los unos con los otros, como creen las escuelas liberales, ni están asociados en un ser genérico transindividual, como mantienen las escuelas conservadoras, sino que están asociados y se asocian en cosas comunes, materiales y espirituales, en bienes colectivos y, últimamente, en valores universales. De esta idea deduce el autor la doctrina que llama la "primacía de las cosas", por la que se confiere a los valores mismos, y se niega a los hombres, la autoridad suprema en el gobierno de las sociedades, doctrina que no quiere decir, naturalmente, que sean las cosas las que hayan de promulgar las leyes, sino que los hombres legislen con*

Biblioteca Nacional de España

referencia a los valores que tienen el deber de realizar, conservar y aumentar. Aunque esta teoría objetiva de las sociedades humanas es nueva, el autor no habría podido concebirla sin el ideal de objetividad que anima las más poderosas especulaciones contemporáneas. A M. León Duguit, de la Universida dde Burdeos, debe la idea del derecho objetivo; a Mr. G. E. Moore, de la Universidad de Cambridge, la del bien objetivo; a Herr Edmond Husserl, de la Universidad de Göttingen, la de la lógica objetiva; a "The New Age" y a su director mister A. R. Orage, la de los gremios; y a su entrañable amigo Mr. T. E. Hulme, fenecido en la guerra, el reconocimiento de la transcendencia social y política de la doctrina del pecado original. El respeto que merecen estos nombres debiera hacer de este libro una exposición metódica de su idea central, mediante el examen de las doctrinas clásicas en las ciencias morales y políticas. Esta obra doctrinal la hará el autor si llega a disponer algún día del tiempo necesario, porque ya se le alcanza la obligación en que se encuentra de probar la virtud de su idea al fuego de los clásicos. Pero esta es la obra de un periodista atareado. Por ello se limita a contrastar su idea con aquellas otras que son al mismo tiempo actualidades. Este es libro de actualidad, más que de escuela. Es una idea que se asoma al mundo para contemplarlo en diversos sentidos. Esta es la razón de que su orden no sea el del discurso, sino el del paisaje. Perdone el lector sus muchas digresiones.

Biblioteca Nacional de España

AUTORIDAD Y PODER

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

LA HEREJÍA ALEMANA

I

El Hombre del Renacimiento

Ya se ha dicho que las ideas centrales de la Edad Media consistían en mirar al mundo como a un valle de lágrimas y al hombre como a "Yo, pecador". De ahí que la Edad Media haya sido acusada de entenebrecer el mundo y de menospreciar al hombre, como si sus juicios de ambos no fueran reconocimientos de dos hechos, sino expresiones de una voluntad maligna e inhumana. Pero que el mundo es un valle de lágrimas, y que el hombre es "Yo, pecador", no son juicios peculiares de determinada edad histórica. Hombres de todos los tiempos han tenido que pensarlos, a consecuencia de lo que realmente distingue al hombre de todos los otros seres de la tierra: el ideal de perfección que agita su alma. Cuando este ideal de perfección se aplica a la región de los sentidos, el mundo tiene que aparecérsenos como un valle de lágrimas; cuando se aplica al plano de la moralidad, el hombre se nos presenta como "Yo, pecador". El deseo tiene muy poco que ver con estos juicios. Son juicios de ma-

Biblioteca Nacional de España

durez, de desengaño, de experiencia. Son hechos. Quizás llegue un día en que Dios tenga a bien privar al hombre, — para dárselo a otros animales, tal vez a las ranas —, de este privilegio, a la vez su gloria y su martirio, de ser el único ser viviente y material que puede concebir la perfección; pero en tanto que la conciba se verá obligado a decir, cuando mire hacia fuera con ojos imparciales: "Este mundo es un valle de lágrimas", y cuando mire hacia dentro: "Yo, pecador."

Lo característico de la Edad Media no es el reconocimiento de estos dos hechos eternos e inevitables; sino el modo imaginativo como reaccionaba contra ellos. Los hombres que vivieron en Europa entre los siglos VIII y XII pueden ser comparados a esos niños solitarios que inventan con la imaginación un camarada de juegos, y conversan largamente con él, y se figuran escuchar sus réplicas, y viven tan arrebujados en su sueño que apenas se dan cuenta ni de su soledad, ni del mundo que les rodea. Todas estas cosas de la realidad, que ahora nos encarcelan con sus paredes espesas y crueles, no eran entonces más que un velo sutil, que la imaginación rasgaba fácilmente, para contemplar los coros de serafines y querubines en torno del Altísimo. El aire estaba saturado de ángeles benévolos y de memorias de santos. Los hombres podían hablar a diario con sus ángeles guardianes. Es verdad que también pululaban por la atmósfera las legiones malévolas. Los dioses del paganismo, Júpiter, Minerva, Venus, Marte, Plutón, Mercurio, Diana, Baco y sus *daimones,* habían sido transformados en diablos y diablesas que jamás cesaban de tentar a los mortales al pecado, pero el signo de la Cruz, unas pocas gotas de agua bendita o el nombre de María

Biblioteca Nacional de España

se bastaban para poner en fuga al enemigo. A despecho de esta exaltación mística, era desconocido el terrorismo. Aunque eran duros los tormentos del infierno, los buenos cristianos se creían libres de ellos. El Cristo que adoraban era el dulce Buen Pastor, que adorna las capillas de las catacumbas. La imagen melancólica y terrible de Cristo no se hace popular hasta mediados del siglo XII. No había persecuciones religiosas. La Inquisición no fué establecida hasta el siglo XIII. No se creía en brujas. La Idea de una bruja no llegó a concretarse sino en el curso del siglo XII. Es un error atribuir a la Edad Media cristiana las supersticiones terroríficas de la Cábala, invención de los judíos heterodoxos; de la alquimia, invención árabe; y de la astrología, que culminó a mediados del siglo XV, ya en el zenit del Renacimiento. La vida en la Edad Media no fué tanto una pesadilla como un sueño—un sueño amoroso de cielo.

Vino el despertar en el siglo XII. Se ha dicho que la causa de este despertar fué el natural desarrollo del espíritu humano. Pero yo no creo en el desarrollo natural del espíritu humano, y no creeré en semejante cosa hasta que se me demuestre que las artes y las letras se transmiten en el claustro materno. En tanto que no se me pruebe que la herencia se extiende al reino del espíritu, persistiré en atribuir los cambios en la mentalidad humana principalmente a sucesos históricos y a causas externas. El despertar de Europa en el siglo XII se debió probablemente a una causa análoga a la que deberá producir en estos años el de las masas populares del mundo. Esa causa fué la guerra. Mientras la atmósfera de Europa se llenaba de ángeles, santos y demonios, y los escolásticos elaboraban

Biblioteca Nacional de España

complicadas teologías, y los pueblos construían sistemas de gobierno en que los poderes del Emperador y del Papa, de la aristocracia y de la jerarquía eclesiástica, de los gremios de las ciudades, los señores de la tierra y las órdenes religiosas, se equilibraban delicadamente unos contra otros, el Imperio Arabe se establecía en Asia, en Africa y en España, un Imperio militar, despótico y unitario, con un Dios solitario en los cielos y la cimitarra de Mahoma en la tierra. El avance de los mahometanos determinó las guerras de España, Sicilia y las Cruzadas. En aquellas guerras tuvo que confrontarse Europa con un mundo distinto. A las guerras sucedían treguas que permitían el cambio pacífico de ideas y productos. Por Palermo y Toledo fué filtrándose en Europa el conocimiento de la ciencia y filosofía de los árabes. Por Venecia y su tráfico de especies y de esclavos fueron descubiertas las rutas marítimas de Oriente. Los soldados de la cuarta Cruzada hicieron interesarse a los escolásticos de París en el idioma y la literatura de Grecia.

Confrontada con la voluntad imperiosa de los pueblos semíticos, la mentalidad de Europa despertó de su sueño. A este despertar se llama el Renacimiento. En este despertar descubre el hombre la imprenta, la pólvora y las rutas de las Indias de Oriente y Occidente. Al mismo tiempo desentierra los manuscritos de la Antigüedad, y publica las obras de Platón, Aristóteles, Virgilio, Séneca, y una veintena de otros autores, que despliegan perspectivas desconocidas hasta entonces. Trata de armonizar las ideas de los antiguos con las suyas propias, y en esta tentativa construye las bases de la civilización moderna. Los frutos del Renacimiento pueden ser enumerados con los títulos de los capítulos de la clá-

Biblioteca Nacional de España

sica obra de Burckhardt: "Desarrollo del Individuo", "Restauración de la Antigüedad", "Descubrimiento del Mundo y del Hombre". Estos frutos son, indudablemente, buenos. Todo pensamiento verdadero, como todo descubrimiento geográfico, acrece el número de las cosas buenas, del mismo modo que una buena acción. Y puesto que el Renacimiento fué un gran período de arte, de pensamiento y de actividad económica, dicho queda con ello que fué también una época que acrecentó considerablemente el número de las cosas buenas.

Pero está en la naturaleza del hombre la tendencia a engañarse con el más peligroso de los engaños. Cuando un hombre hace una cosa buena y se da cuenta clara de que la cosa es buena, si se olvida por un momento que él, el autor de la cosa buena, no cesa por ello de ser un pecador, caerá fácilmente en la tentación de creerse bueno. "Mi obra es buena, luego yo soy bueno." Tal es el sofisma del orgullo, el más grave de cuantos motivos de pecado afligen al género humano. Porque las causas del pecado son dos, y sólo dos; la concupiscencia y el orgullo. La concupiscencia — apetito inmoderado — procede del lado animal de nuestra naturaleza. El orgullo, en cambio, de nuestro lado racional. Viene de arriba, no de abajo. Empieza en una teoría, en un razonamiento: "mi obra es buena, luego yo soy bueno". Cuando la primera de estas dos cláusulas es falsa, cuando la obra no es buena, el orgullo es relativamente inofensivo, porque es pura vanidad. Pero cuando la obra es realmente buena, la palanca del orgullo encuentra en la bondad de la obra el punto de apoyo que necesita para mover el mundo en dirección del mal. Porque la sentencia: "Yo soy bueno", significa: "Tú eres malo", y entraña el corola-

Biblioteca Nacional de España

rio: "Luego yo debo mandar, y tú obedecerme", corolario que no aceptará el otro, porque tampoco se cree malo, sino bueno. Pero la teoría del orgullo es falsa. Conocemos las vidas de algunos de los hombres que realizaron las mejores acciones que registra la historia. Esas vidas nos muestran que los hombres no eran buenos, aunque sus obras lo fueran. Si conocéis a artistas y a intelectuales ya sabréis que no son buenos. Los genios no son mejores. Y los santos, que, sobreponiéndose a su naturaleza, vivieron, en conjunto, vidas santas, no fueron más que pecadores. Lo que hace santo al santo es que no pierde casi nunca la conciencia de ser un pecador. Y el pecado del diablo es el orgullo. El diablo es diablo porque se cree bueno.

Este fué el pecado de los hombres del Renacimiento. Cuando el Mantuano hablaba en el siglo XV de los siete monstruos, describía a los Humanistas en el capítulo "Superbia". Los Humanistas fueron los descubridores y los dispensadores de la fama. Como poetas e historiadores, juzgaban de la gloria de los demás. Gozaban una reputación extendida por toda Italia. La ceremonia de la coronación de los poetas era el símbolo a que tendía "lo gran disio dell'eccelienza". Y este deseo de gloria llegó a ser tan intenso en toda Italia que fué posible que un hombre se llevase, sin ser castigado, las lámparas del altar del crucifijo y las colocara en la tumba de una celebridad, diciendo: "Tómalas; las mereces más que el otro" (el Crucificado). Hacia fines del siglo XVI el pueblo italiano estaba tan asqueado de la vanidad el egotismo y la auto-idolatría de los Humanistas como de sus costumbres inmorales. Mas para entonces la idea humanista se había ya extendido en

Biblioteca Nacional de España

toda Europa. La idea humanista significaba en aquel tiempo el estudio de los clásicos antiguos, con objeto de hallar en la historia humana, como opuesta a la historia sagrada, los modelos en que inspirar la educación de las generaciones venideras. Posteriormente, los Humanistas fueron combatidos, a causa de su preferencia exclusiva por el estudio del latín y del griego. En oposición a los Humanistas, los "Filántropos" de los siglos XVIII y XIX mantuvieron el estudio de las ciencias naturales. Pero en el fondo, Humanistas y Filántropos participaban de las mismas ideas: que nada humano debiera serles extraño, que todas las religiones y creencias habían contribuído al progreso del hombre, y que el hombre es el centro espiritual del mundo. Al mismo tiempo que Copérnico había descubierto que la tierra no era el centro del Universo, los Humanistas trasladaron al hombre los ejes todos de la vida moral. "Todas las cosas son para los hombres, pero los hombres son unos para otros." "El hombre es un fin", solía decir Goethe. "Respeta la humanidad en tu persona, y en la de los demás, no como un medio, sino como un fin", era la fórmula de Kant.

Esta formulación de la ética es obviamente falsa. Una acción no es buena meramente porque sea altruista o humana; ni mala, porque sea egoísta o inhumana. El otro, el prójimo, es tan pecador como yo. No hay la menor razón para que yo me sacrifique en beneficio de un amigo que me pide dinero, si sé que se va a jugar el dinero en Montecarlo. Un hombre solo — Jesús en la Cruz o Sócrates bebiéndose la cicuta — puede tener razón contra todo el mundo. Y como la ética humanista es falsa, sus consecuencias tienen que ser malas. Y fueron malas. Por ella per-

Biblioteca Nacional de España

dieron los hombres la conciencia de vivir en pecado. Y con la conciencia de vivir en pecado desapareció el freno espiritual que contenía sus malos impulsos. El hombre del Renacimiento ha perdido el freno espiritual porque no se siente pecador. Es el hombre de Shakespeare-Otello, Macbeth, Falstaff, Romeo, Hamlet. Nada le detiene. Es una ley para sí mismo, para usar la feliz frase de San Pablo. Precisamente porque no cree más que en sí mismo, está a punto de cesar de ser hombre; no es sino un esclavo de sus propias pasiones.

Este orgullo del hombre, origen de su ruina, se agrava cuando Descartes proclama que las ciencias consisten en el conocimiento de la mente, que todo surge en la razón, y que la duda metódica sobre las cosas solamente desaparece con la fórmula: "Cogito, ergo sum" ("pienso, luego existo"). La duda cartesiana es, ciertamente, el comienzo de la sabiduría. No sé lo que sé: no estoy seguro de lo que sé; pero estoy seguro de que pienso. Hasta este punto Descartes tiene razón, pero pensar es pensar algo. Este algo es algo distinto del pensamiento mismo. Pensar es, por lo tanto, estar seguro de algo objetivo, en lo que estamos pensando, que nos está indicado por el pensamiento. La incertidumbre nuestra atañe tan sólo al algo particular en que estamos pensando. Pero el algo general, la objetividad, el mundo exterior, se nos es dado tan inmediatamente como el pensamiento mismo. Este algo general, constituído por las cosas, es lo que podrá garantizarnos ulteriormente la certidumbre del algo particular contenido en cada pensamiento, y sin aquel algo general el pensamiento sería un sueño. La verdad no ha de buscarse ni en el pensamiento ni en las cosas, sino en sus relaciones.

Biblioteca Nacional de España

Un pensamiento es verdadero cuando es válido para las cosas. El centro de la verdad no está en el hombre, sino en las proposiciones válidas, y las proposiciones válidas, en un mundo intermedio entre los hombres y las cosas. Pero Descartes subjetivó la verdad. Después de Descartes los hombres pudieron decirse, orgullosos: "Mi pensamiento es la medida de las cosas."

Y cuando el hombre cesó de tener otro freno que sí mismo, lo que surgió no fué la unión de todos los hombres — porque los hombres no se pueden unir inmediatamente unos con otros; se unen en cosas, en valores comunes —, sino la lucha del hombre contra el hombre, "y tal lucha como de cada hombre contra cada hombre". Cuando Hobbes describe "La Condición Natural del Género Humano en cuanto concierne a la Felicidad y a su Miseria", tiene en cuenta, como no podía menos, al hombre de su propio siglo XVII. Y con este hombre ante los ojos escribe: "De este modo encontraremos en la naturaleza del hombre tres causas principales de disputa. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera hace que los hombres se invadan por la ganancia; la segunda, por la seguridad, y la tercera por la reputación... A esta guerra de cada hombre contra cada hombre se sigue también una consecuencia. Aquí no hay lugar para las nociones de derecho y agravio, de justicia e injusticia. Donde no hay un poder común, no hay ley; donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales."

Palabras terribles. Nos pintan al hombre como a una bestia de presa suelta por el mundo. Hay que enjaularla. De esta necesidad práctica surge en el

Biblioteca Nacional de España

espíritu de Hobbes, y en la historia de Europa, el Estado moderno con sus poderes centralizados: el Estado como necesidad. Pero los alemanes han dado un paso más: han convertido la necesidad en bien; han inventado el Estado como el Bien. Y esta es la heregía alemana.

Biblioteca Nacional de España

II

El Estado como necesidad

Surge el Estado moderno de la necesidad de ordenar de un modo estable la vida social. Este aserto lo confirman las teorías clásicas del Estado. Sabemos cómo lo fundamenta Hobbes. En el estado de naturaleza, en el que los hombres luchan unos con otros "por la ganancia", "por la seguridad" y "por la reputación" — y esta es una guerra "de cada hombre contra cada hombre", en la que no hay ley, ni "nociones de derecho y agravio", sino solamente "fuerza" y "fraude" — nace en los hombres el deseo de orden. "Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son: el miedo de la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida cómoda; y la esperanza de poder obtenerlas con su trabajo". Sobre estas pasiones construye Hobbes su Estado. La sola misión de éste es el cumplimiento de los contratos. A fin de que se cumplan los contratos se necesita una autoridad suprema que los haga cumplir. Esta autoridad no necesita ponerse a examinar si los contratos son justos o injustos; porque "la definición de injusticia no es otra que el incumplimiento del contrato". Aquí es obvio que Hobbes no se hace ilusiones respecto de la moralidad del Estado. Su Estado no se funda en la moralidad, sino en la necesidad, entendida como conveniencia urgente.

Biblioteca Nacional de España

Frente a Hobbes, que niega la bondad natural del hombre, se levanta Rousseau, que la afirma. De aquí un concepto distinto de la sociedad. Hobbes mantiene la utilidad de todos los elementos "artificiales" de la vida social: la civilización, el soberano, la ficción jurídica de la personalidad. En cambio Rousseau desea que el hombre conserve su naturaleza todo lo posible dentro de la vida social. Mientras Hobbes quiere que los pueblos obedezcan a los príncipes, Rousseau les dice que son ellos los príncipes: "El poder puede ser trasmitido, pero no la voluntad." El problema de Rousseau es el de: "Encontrar la forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y la propiedad de cada asociado y con la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo, y permanezca tan libre como antes." Aquí se trata de fundar el Estado para protejer la persona y la propiedad de cada hombre. Este fin es tan puramente utilitario como el de Hobbes. Rousseau mismo lo admite: "Supongo que los hombres han llegado ya a aquel punto en que los obstáculos que les impidan mantenerse en el estado de naturaleza prevalecen con sus resistencia sobre los poderes que cada individuo puede emplear para conservarse en su estado natural." La solución de Rousseau es la fórmula de su Contrato Social: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y entonces recibimos a cada miembro como a una parte indivisible del todo."

Ni Hobbes ni Rousseau alimentaban ilusiones respecto de los fines del Estado. Todo lo que le piden es que "garantice los contratos", o que "ejecute la voluntad general", "que imponga la paz" o que proteja "la persona y propiedad de cada asociado". A

Biblioteca Nacional de España

despecho de la modestia del propósito, tanto Hobbes como Rousseau quieren que el Estado asuma el poder supremo, único y absoluto. "La soberanía es indivisible", dice Rousseau. "El pacto social da al cuerpo político soberanía absoluta sobre todos los súbditos." "Cuando el príncipe dice al ciudadano: "Conviene que mueras", el ciudadano debe morir, porque fué sólo con esta condición como ha vivido en seguridad hasta entonces, y su vida no es sólo un beneficio de la Naturaleza, sino un don condicional del Estado." Si un republicano y un demócrata como Rousseau usa lenguaje de esta clase, no podemos esperar que Hobbes, el teorizante de la monarquía absoluta, regatee los poderes del Estado. "El poder soberano, ya se emplace en un hombre, como en la monarquía, o en una asamblea de hombres, como en las comunidades populares o aristocráticas, es tan grande como pueda imaginarse que los hombres son capaces de hacerlo. "Para crear un poder capaz de defender a los hombres de la invasión de extranjeros y de mutuas injurias, hay que nombrar a un hombre o a una asamblea de hombres a quien se confíe todos los poderes, y al que sometan sus voluntades, cada uno a su voluntad, y sus juicios a su juicio." "Esta es la generación de aquel gran "leviathan", o, mejor, para hablar con mayor reverencia, de aquel "Dios mortal", a que debemos, bajo el "Dios inmortal" nuestra paz y defensa."

Todas las teorías políticas de la época moderna expresan la misma tendencia a concebir el Estado como una unidad de poderes y como la categoría de toda la sociedad organizada. He citado a Hobbes y a Rousseau. Hubiera podido apoyarme en Bodino y en Grocio. Hasta la aparición de la teoría sindicalista — y no hablo del anarquismo y del individualis-

Biblioteca Nacional de España

mo, precisamente porque son teorías anarquistas e individualistas — apenas se concebía la posibilidad de una sociedad ordenada que no se fundara en esta unidad de poderes llamada Estado, que caracteriza, en efecto, a las sociedades modernas y a las de la Antigüedad. Pero son teorías indefensibles. Hobbes nos hace someternos incondicionalmente a su "leviathan", pero no nos garantiza en modo alguno contra la posibilidad de que este soberano sea un monomaníaco de grandezas, un inútil o una mala persona, que hunda a su pueblo en el abismo. Y este es el argumento eterno e irrefutable contra el absolutismo. Rousseau no pretende que nos sometamos incondicionalmente a otro pecador como nosotros, sino a un ser supra-individual, al que llama la voluntad general. Lo que no hace Rousseau es demostrarnos la existencia de la voluntad general, y mientras no se nos demuestre la realidad de ese fantasma, toda inteligencia libre está en el derecho de afirmar que no hay voluntades generales, sino meramente cosas generales, que bastan a explicarnos los concretos sociales.

Cuando se estudia las sociedades de la Edad Media, se observa que carecían exactamente de esta unidad de poder que caracteriza al Estado moderno. Prevalecía en ellas un dualismo doble: el rey y el pueblo; los poderes espiritual y temporal. Y puesto que se define al Estado como la unidad de los poderes, y la Edad Media se caracterizaba por la multiplicidad de poderes supremos, hay que decir que en la Edad Media no había Estado, que es una invención moderna o una resurrección de los sistemas del paganismo. La razón de que los teorizantes del Estado hayan subrayado la necesidad de unificar en él todos los poderes sociales es que no podían ver otra

Biblioteca Nacional de España

alternativa al absolutismo de Estado que el desorden. Hobbes dice: "Y aunque los hombres puedan imaginarse muchas consecuencias malas de poder tan ilimitado, las consecuencias de su ausencia, que son guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son, sin embargo, mucho peores." La historia de la Edad Media nos prueba que el dilema de Hobbes era falso. En las sociedades que levantaron las iglesias góticas, fundaron las universidades y organizaron los gremios, los hombres no eran, ciertamente, más agresivos para los otros hombres que en los tiempos modernos, en que todos los poderes se hallan unificados en el Estado.

No hay necesidad de tener que elegir entre el Estado unitario y la anarquía. Hay otra alternativa: la de la pluralidad y el equilibrio de poderes, no tan sólo dentro de la nación, sino en la familia de naciones. Este equilibrio de poderes es difícil de alcanzar y de mantener porque cada uno de ellos aspira inevitablemente a la hegemonía. El equilibrio sólo se mantiene al precio de eterna vigilancia. ¿Pero no tenemos que pagar el mismo precio por la amistad, por la salud, por el talento, y por todos los bienes de la vida, si deseamos prolongarlos más allá de la duración de su propia espontaneidad? Si se piensa que la unificación de los poderes sociales en el Estado hace posible que la totalidad de esos poderes se consuma en una guerra o en una serie de guerras como las que agotaron, en el siglo XVI, la rica vitalidad del pueblo español, ¿no vale más, después de todo, que ordenemos nuestra vida social en una pluralidad de poderes cuidadosamente equilibrados? ¿Y por qué se escapó este pensamiento a la sagacidad de Bodino, Grocio, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau y demás teorizantes del Estado Moderno?

Biblioteca Nacional de España

Se les escapó porque la estabilidad de las sociedades de la Edad Media se basaba precisamente en la de sus Corporaciones, y éstas se estaban disolviendo ante los ojos distraídos de los teorizantes del Estado. No sólo se disolvían materialmente; moralmente estaban ya disueltas. Las disolvió aquel gran descubrimiento de la personalidad humana que debemos al Renacimiento. El hombre de la Edad Media no fundaba derechos en su personalidad, sino en ser miembro de una corporación. Había los derechos del marqués y los del aprendiz, los del obispo y los del pechero; pero no había derechos del hombre. Y cuando los hombres llegaron a creer que su deber supremo consistía, no en servir a la corporación a que pertenecían, sino en desarrollar su propia personalidad, el clérigo abondonó la iglesia para hacerse humanista, hereje o secretario de un rey. Los señores de la tierra descuidaron los deberes que habían heredado con sus propiedades, y empezaron a no ver en su hacienda más que la fuente de las rentas que necesitaban para vivir en la Corte o en países extranjeros; sus renteros mismos se convertían en agentes de la codicia de los amos ejerciendo de administradores; los maestros abandonaban los gremios para hacerse patronos, y explotar a sus trabajadores con plena libertad en las nuevas ciudades libres. Como el individualismo había destruído las Corporaciones, y los teorizantes del Estado no podían imaginarse la conveniencia de resucitarlas, concibieron el pensamiento de unificar todos los poderes, como único medio para salvar la sociedad de la anarquía o guerra de cada hombre contra cada hombre. Y no fué sólo en la teoría, sino en la práctica, donde se hizo indispensable.

El hecho característico de las sociedades europeas

Biblioteca Nacional de España

entre los siglos XV y XIX es que las corporaciones se veían abandonadas por sus miembros más enérgicos. Y de esta disolución de la vida corporativa ha surgido el Estado moderno unitario como una necesidad temporal e histórica, pero no eterna; no como una categoría de la vida social. Pero si el Estado no es una categoría, si es puramente una institución histórica que surge ante la demanda de una necesidad momentánea, corre también el riesgo de desaparecer de la historia con la necesidad que la ha llamado a la existencia. Y esto es, en efecto, lo que había ocurrido en la mentalidad de los pensadores y quizás estaba a punto de ocurrir en la realidad. Sería exagerado afirmar que al estallar la guerra de 1914 estuviera a punto de desaparición entre los pueblos de la Europa Occidental. Pero es un hecho que los pensadores empezaban a negar la necesidad de su continuación. La defendían los burócratas, parte interesada, y los políticos; pero ya no quedaba en toda Europa un solo hombre público que gozase del prestigio que los pueblos habían puesto en sus predecesores. Y no era culpa de las personas, acaso tan competentes y abnegadas como los estadistas de la generación precedente. Sólo que les llamábamos políticos, y no estadistas, porque habíamos dejado de creer en el Estado.

En este sentido podemos interpretar la agresión alemana como el último esfuerzo para la defensa del Estado. La Alemania de 1914 todavía creía en el Estado. Firme en esta fe, se encontró en una situación análoga a la de España, que realizó en el siglo XVI su unidad religiosa en el momento mismo en que el resto de Europa la perdía. Y como España entonces se arrojó sobre Europa para imponer la unidad religiosa, así Alemania entró en la liza como

Biblioteca Nacional de España

campeón de la unidad del Estado. Fortalecidos en su religión del Estado los alemanes contestaron: "Nosotros" a la pregunta de Nietzsche: "Wer soll der Erde Herr sein?" ("¿Quién ha de ser dueño del mundo"?) Ya en 1913 Ernst Horneffer anunciaba elocuentemente que la próxima guerra "se peleará por el poder organizado de todo el globo terráqueo." Y prometía la victoria a los alemanes fundándose en que éstos habían creado por sí mismos su propio Dios, el Estado, con las palabras de Schiller:

Rühmend darf's der Deutsche sagen...
Selbst erschuf er sich den Wert.

(Orgullosamente puede decir el alemán... El se ha creado su propio valor.)

¿Por qué cesaron de creer en el Estado los europeos de las naciones Occidentales? ¿Por qué continuaron los alemanes creyendo en él? El caso de Francia es significativo. No hay otro europeo cuyo nacionalismo supere en exaltación al del francés. "La France" es para el francés su devoción, su pasión y su dignidad, todo a la vez. Pero "la Francia" es la tierra, los muertos. la historia, el idioma y la cultura. En la idea de Francia apenas entra la del Estado. La idea de Estado va asociada en el alma francesa con la de los empleos, los tributos y los políticos. La idea que suscita las abnegaciones generosas no es el Estado francés, sino Francia. De franceses surge la crítica más profunda del Estado en los tiempos actuales. Y el nacionalismo francés es regionalista. Sabido es también que el patriotismo de los anglo-sajones es más de raza que de Estado.

La fe de los europeos occidentales en el Estado se

Biblioteca Nacional de España

fundaba exclusivamente en el supuesto de que la unificación de todos los poderes era necesaria para el orden de la vida social. La historia del siglo XIX ha mostrado la falsedad de esta creencia. Los últimos cien años han visto en todos los países la resurrección de la vida corporativa. En las primeras décadas del siglo pasado, cuando los Estados abolían los últimos vestigios de las corporaciones, los trabajadores empezaban a restaurarlas, estimulados por la necesidad de defenderse contra la codicia del capitalismo. Al cabo de estas luchas las Asociaciones obreras no se nos aparecen ya meramente como sociedades para defensa de los intereses obreros, sino como instituciones de orden y disciplina. Y el crecimiento del sindicalismo, patronal, profesional, burocrático, obrero y hasta militar, nos está revelando la posibilidad de un orden social sin necesidad de un poder único. La extensión de los métodos de las Asociaciones obreras a las demás clases sociales, la organización de las clases por la función que desempeñan, el reconocimiento de que los hombres desempeñan dos clases de funciones: las especiales o profesionales, y las generales, como son las familiares, las de ciudadanía, las religiosas, las de participación en sociedades culturales, etc., nos permiten ya entrever la constitución de una organización social en la que desaparezca automáticamente el Estado unitario.

¿Y por qué han seguido creyendo los alemanes en el Estado? Porque el Estado no ha sido concebido en Alemania como una mera necesidad, sino como un bien en sí mismo. Hay escuelas filosóficas que lo tratan como si fuera el bien. En tanto que el Estado es considerado meramente como una necesidad, cesará de ser defendido cuando los hechos

Biblioteca Nacional de España

prueben que ha cesado de ser necesario. Pero si se defiende como un bien o como un deber, o como el deber y el bien, será defendido aún después que haya cesado de ser necesario. Y esto es lo que ha ocurrido en Alemania. Allí es la vida corporativa tan intensa como en la Gran Bretaña, y más intensa que en Francia. Ello debiera decir a los alemanes que el Estado, en el sentido de unidad de poder, ha cesado de ser necesario. Hay alemanes que lo ven. En la izquierda del socialismo alemán hay hombres conocedores de lo que es el sindicalismo. Pero el Estado no es en Alemania meramente un invento político, sino una idea ética.

Biblioteca Nacional de España

III

El Estado como el bien

Es lícito afirmar que la teoría alemana del Estado consiste substancialmente en asegurar que cuando un órgano del Estado ejecuta un acto en servicio del Estado el acto es necesariamente bueno. Según esta teoría, el Estado es el bien, y no tan sólo la cosa buena, sino el agente bueno. Es al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la vida moral; el amante, la amada y el amor. El Estado que se quiere a sí mismo es, según estas teorías germánicas, la fórmula suprema de la vida moral. "El Estado como autoconciencia", dice Cohen, "es la unidad del sujeto y del objeto en la voluntad".

Una breve explicación hará comprender las palabras transcritas al lector que no se halle versado en los dogmas de la filosofía idealista. Supone esta doctrina que los hombres tenemos dos yos: el yo empírico, que es el del error y el del egoísmo, y el yo transcendental, que es el que nos induce a la verdad y al bien. La verdad y el bien se caracterizan, según esta doctrina, por su validez universal. El yo empírico no podría querer el bien universal si no tuviese por debajo a un yo transcendental, común para todos los hombres, que por ser universal sólo puede querer lo universal. Este yo transcendental no es sino la expresión filosófica de la "voluntad

Biblioteca Nacional de España

general", de Rousseau. Y los alemanes llaman Estado a la voluntad general. Inútil añadir que no se ha demostrado, ni puede demostrarse, la existencia del yo transcendental. Frente a la hipótesis del yo transcendental se levanta la evidencia inmediata de que es el mismo yo empírico e impuro el que unas veces quiere el bien y otras el mal, unas, lo particular, y otras, lo universal. Pero ahora no estamos refutando, sino exponiendo la tesis alemana.

Porque hay una teoría alemana del Estado que los partidos democráticos y los conservadores profesan con substancial identidad. Othmar Spann es un imperialista y un teorizante de la guerra, y al mismo tiempo uno de los espíritus más brillantes de la nueva generación. Si leéis el libro que consagró en 1913 (anotad la fecha) a la "Sociología y Filosofía de la Guerra", encontraréis estas palabras: "En el sacrificio de la guerra, la vida no se sacrifica al Estado como a un medio de vida, sino al Estado como al portador mismo de la vida. La vida se sacrifica a sí misma; a sus fines más altos y últimos. Aquellos sacrificios que hacemos a la vida debemos hacerlos también al Estado." ¿Y cómo podría ser de otro modo cuando, según esta filosofía, el Estado es el fin más alto y último de la vida?

Hermann Cohen no es un "vitalista", ni un imperialista, ni un nacionalista, sino un liberal y socialista y pacifista tan excelente, que cuando se celebraba el aniversario de Bismarck solía tener el valor cívico de decir a sus alumnos de la Universidad de Marburgo: "Este es un día triste para la historia de Alemania." Y, sin embargo, la ética de Cohen es también la ética del Estado. El Estado de Cohen no es exclusivamente el Estado nacional o imperial que conocemos. Es más bien la unión de los Estados

Biblioteca Nacional de España

de la Humanidad, en que se nos garantiza aquella "paz eterna" que, según Kant, es la orientación eterna de la moralidad. Pero ello no disminuye, en la filosofía de Cohen, el valor ético del Estado actual o empírico. "Su valor no consiste en su realidad actual, sino en ser un concepto directivo de la auto-conciencia moral." El Estado es lo primero antes que la familia, antes que la nación, antes que la religión. En caso de conflicto entre la nación y el Estado, como en las naciones que han perdido su Estado — los judíos y los polacos — el amor se debe al Estado perdido, pero la obediencia y la dependencia al Estado actual. El Estado de la "paz eterna" se alcanza meramente por el desarrollo del Estado actual: "La dirección para la formación de una genuina auto-conciencia de la personalidad ética consiste, para nosotros, en la sumersión del ego de cada uno en las plenitudes y en las energías de las direcciones y actividades morales que corren juntas en la unidad del Estado."

¿Pero de dónde deduce Cohen esta excelencia suprema del Estado? Simplemente de que el Estado representa en la vida social el concepto de "totalidad", a que todas las particularidades deben someterse. La ética, según Cohen, trata de la correlación entre el individuo y la totalidad. La totalidad, de la cual se deriva el concepto de hombre, objeto de la ética, no puede sernos ofrecida por el individuo o la raza o la iglesia, sino por el Estado; porque los Estados pueden unirse en un Estado que comprenda toda la humanidad, y las iglesias no pueden hacerlo. El hombre no es lo que se figura ser en el sentimiento sensual de sí mismo. Es tan sólo en el Estado donde se hace hombre. La moralidad no es auto-evidente en el individuo, sino en la totalidad

Biblioteca Nacional de España

de la historia universal, y es el Estado quien presenta a los hombres la correspondencia de todos los problemas en la totalidad. La unidad del hombre no es una realidad actual, sino una ficción jurídica, un concepto jurídico. El Estado es el concepto modelo que sirve para formar el concepto del hombre.

Estos razonamientos son algo confusos, y no ha de pretenderse que el lector no iniciado los comprenda de primera intención. Para asimilarlos se requiere cierta familiaridad con la filosofía idealista, que asegura existe en el hombre, en el yo transcendental del hombre, la voluntad pura, la voluntad ética, que es pura porque no quiere las cosas, sino que quiere la pureza, o, lo que es lo mismo, se quiere a sí misma. Esta voluntad pura es el Estado. Pero, ¿por qué el Estado? Al responder a esta pregunta se hace evidente la sorprendente simplicidad que hay por debajo de la complejidad inmensa de la terminología idealista. Cohen dice que es imposible separar en el individuo la voluntad pura de la voluntad empírica, porque el hombre no es solamente voluntad, sino también instinto. En cambio, atribuímos al Estado voluntad; pero no es posible atribuirle instinto. En el Estado hay voluntad, pero no instinto. Luego la voluntad del Estado es la voluntad pura.

No hay un solo concepto en esta sutil filosofía que no repugne al sentido común. Nos dice que la ética trata de la correlación del individuo con la totalidad, pero de lo que trata la ética es de la relación del hombre con el bien y el mal, y el bien y el mal podrán ser aspectos o realidades de la totalidad, pero por eso mismo no son la totalidad. Nos dice que el hombre sólo se hace hombre en el Estado, y es evidente que también son hombres los de aque-

Biblioteca Nacional de España

llos países en donde no hay Estado. Nos dice que existe en el hombre una voluntad pura, además de la voluntad empírica, cuando la experiencia inmediata nos afirma que no hay en nosotros más que una sola voluntad, que unas veces quiere las cosas puras, y otras las impuras. Afirma que reconocemos voluntad al Estado, pero que no le reconocemos instinto, y en realidad cuando decimos que España o Francia quiere, quien en realidad quiere son los gobernantes de Francia o de España, y estos señores no sólo tienen voluntad, sino instinto. Mantiene también que los Estados pueden unirse, y las iglesias, no, cuando la historia nos demuestra que las uniones de las iglesias son tan frecuentes como las de los Estados.

Es verdad que la filosofía de Cohen no es la filosofía predominante en Alemania. Y no es predominante precisamente a causa de su individualismo, por mucho que este aserto sorprenda a los lectores. Cohen supone, o parece suponer, que cuando dos individuos entran en un contrato surge un tercer sujeto, el contrato mismo, cuya voluntad es pura, porque no se mezcla con instintos. Este contrato, cuando tiene un carácter social, es el Estado. Y aunque la voluntad del Estado es suprema, y debe prevalecer sobre los individuos, siempre surge de los individuos mismos, del lado social o transcendental de los individuos. Esto es lo que no admite la teoría predominante en Alemania; porque sigue creyendo, con Hegel, que en el principio fué lo social, que lo social es una categoría autónoma, que es un valor en sí mismo, que no puede reducirse a ningún otro hecho anterior, y, por último, que lo social es el Estado, aserto que no sabemos como podría mantenerse, porque el Estado es sólo uno,

Biblioteca Nacional de España

entre muchos otros productos de lo social, y podría desaparecer de la faz de la tierra sin que la sociedad desapareciese.

La prueba de ello está en que se reconoce generalmente que la prioridad del Estado no es cronológica. Hegel mantiene que lo social es históricamente anterior al Estado. Lo que Hegel dice es que el Estado constituye la expresión más elevada y el órgano de la moralidad social; que es en el Estado donde el hombre realiza su ser moral y su libre albedrío; que es el Estado quien mantiene la personalidad del hombre, protegiendo su bienestar y apartándole de su egoísmo. Porque el individuo, "que tiene la tendencia a convertirse en un centro autónomo", necesita un poder superior que lo conduzca de nuevo "a la vida de la substancia universal". En la hora actual tal vez pueda considerarse como muerta la filosofía de Hegel, pero su teoría del Estado no ha cesado nunca de prevalecer en Alemania. Y esta teoría es característicamente alemana, de la Alemania del siglo XIX, aunque haya sido defendida también en otros pueblos. En Inglaterra la han mantenido hasta cierto punto Green, Bosanquet y Bradley; pero la influencia de estos hombres no pasó nunca de los círculos académicos.

Y es que la concepción idealista del Estado ha llegado a prevalecer en Alemania no tan sólo por virtud de los méritos de los pensadores que la han defendido, sino a causa de los accidentes y circunstancias de la historia política de Alemania. El hecho de que Prusia sea un Estado unitario de implacable carácter militar y burocrático se explica por su posición geográfica y por la época en que fué constituído. Colocada en el centro del continente, entre las mayores potencias militares de Europa, Prusia

Biblioteca Nacional de España

no podía asegurar su independencia sino por medio de la disciplina más feroz y la unidad más sistematizada. Si hubiera sido una nación gobernada por diferentes poderes interiores, como Polonia, con análoga posición geográfica, regida por obispos y jesuítas, aristócratas y reyes, habría corrido riesgo de padecer la misma suerte. Las condiciones históricas nos explican el régimen político de Prusia sin necesidad de atribuirlo al carácter despótico de los individuos que ocuparon el trono, ni a la disciplina "innata" de los prusianos, ni a una carencia de espíritu liberal en la raza germánica.

La historia nos puede explicar también que un hombre como Kant, a despecho de su admiración hacia Rousseau y hacia la Revolución Francesa, predicase al pueblo, en su "Metafísica de las Costumbres", obediencia incondicional a las autoridades, con un rigor que hubiera complacido al propio Hobbes. Cuando Kant dice que debemos obedecer a las autoridades que tienen poder sobre nosotros, "sin preguntarles quién les ha dado derecho a mandarnos", su consejo no se basa en la idea de que el poder absoluto de las autoridades sea bueno en sí mismo, sino en el hecho de que es necesario que el poder supremo determine, en ciertas circunstancias, en caso de guerra, por ejemplo, lo que ha de hacerse y lo que no. Y aunque, por otra parte, Kant funda la necesidad del poder absoluto del Estado "a priori en la idea de la constitución del Estado en general", su acto puede explicarse como una necesidad originada en la imperfección de la naturaleza humana. Kant encuentra una separación absoluta entre la legislación ética, en la que el deber es el único estímulo de la acción, y la legislación jurídica, en la que la acción está determinada por

Biblioteca Nacional de España

estímulos tales como el temor al castigo, que son distintos de la idea del deber. Aquí la ley se basa en la maldad del hombre, y esta es una razón de índole permanente. Pero cuando Kant nos dice que debemos obedecer a todo el que tenga poder sobre nosotros, aunque sea un poder usurpado o ilegítimo, su argumento no puede ya fundarse en razones permanentes, sino en motivos de urgencia análogos a los que imponen la disciplina de los ejércitos en los campos de batalla. Lo verosímil es que Kant, el liberal, no se sometió incondicionalmente al Rey de Prusia sino porque vivía a fines del siglo XVIII en Koenigsberg, donde su país naciente podía sentirse amenazado por el vasto poderío de los Zares.

El Estado unitario no es para Kant más que una necesidad, lo mismo que para Hobbes y Rousseau. ¿Cómo llega a convertirse en un bien? En nuestro intento de explicación no podemos ya guiarnos por la historia política de Alemania, sino por la de las ideas de sus pensadores. Si Kant separa rígidamente el mundo moral — en el que las acciones son autónomas, porque sólo reciben su estímulo de la idea del deber — del mundo legal, — en el que las acciones son heterónomas, porque se hallan afectadas por el poder coercitivo del Estado, — ¿cómo llega Alemania a identificar el Estado con el bien? El propio Kant inicia la confusión, pero no en su doctrina del Estado, sino en su ética. La ética de Kant es subjetivista, en el sentido de que deriva la bondad de los actos de la bondad del agente. Si un acto es bueno, la razón de su bondad ha de buscarse en la del actor. La consecuencia es inaceptable, porque contradice la experiencia cotidiana, que nos muestra que hombres que no son buenos realizan, sin embargo, buenas obras. Esta consecuencia es una apli-

Biblioteca Nacional de España

cación al mundo moral del idealismo lógico que le hace creer a Kant que un conocimiento exacto es imposible como no lo piense un ser pensante puro. Pero el hecho es que Kant supone la existencia de un agente (substancia o función) en el alma humana que ejecuta las buenas acciones. Este agente es la Razón Práctica. La Razón Práctica no es el Estado. Pero es trans-individual y supra-individual.

¿Qué es la Razón Práctica? Fichte interpreta a Kant diciendo que es el Ego. El Ego de Fichte es absoluto y lo comprende todo: el mundo externo tanto como el interno. Kant ha abierto el camino a esta identificación de lo externo y de lo interno con la identidad por él establecida entre "las condiciones de la posibilidad de la experiencia" y "las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia". Esta identidad entre la experiencia y los objetos, que en Kant es relativa, porque sólo atañe a las condiciones de su posibilidad, se hace absoluta en Fichte, que la llama Ego. La experiencia y sus objetos, el yo, y el no yo, no son en Fichte más que momentos de una misma actividad. Para que la vida moral sea posible, el Ego empieza por postular una materia de la acción, y de esta suerte crea la Naturaleza, pero al mismo tiempo tiene que afirmarse como forma. El Ego práctico es, por lo tanto, al mismo tiempo la materia y la forma de la acción. Este Ego no es aún el Estado. Fichte, como Kant, no es un filósofo del Estado, sino un filósofo de la libertad. Pero mientras Kant meditaba en Koenigsberg a cierta distancia de los cosacos, Fichte, al pronunciar algunos de sus "Discursos a la Nación Alemana", escuchaba desde su clase el ruido de los sables de las patrullas francesas que recorrían las calles. A pesar de ello, el Ego práctico de Fichte

Biblioteca Nacional de España

no es aún el Estado, aunque su predicación se reduce a aconsejar a los alemanes que se abandonen absolutamente a la vida del Estado. Sólo que al borrar las separaciones entre el yo y el mundo, Fichte ha suprimido también la distinción kantiana entre la vida legal y la vida moral. Ya no hay acciones autónomas y acciones heterónomas. Todo nace del Ego. Han caído las barreras; al surgir Hegel el camino está libre.

Biblioteca Nacional de España

IV

Hegel y el Estado

Se habla de Hegel como de un gran filósofo. Pero la grandeza de Hegel consiste sobre todo en ser el heresiarca máximo que el mundo ha producido desde los días de Arrio y de Mahoma. Su filosofía es una religión en la que unitarismo y trinitarismo están fundidos. Es unitario en su proposición panteísta: "Todo es uno y lo mismo." Es trinitario en cuanto que descubre tres momentos en esta gran unidad que es al mismo tiempo el mundo y Dios: el momento de posición, el de negación, y el de síntesis de posición y negación. Su todo, que es "uno y lo mismo", procede por tríadas. Este todo, el Absoluto, espíritu y no materia, es de naturaleza dialéctica, y se halla sujeto a devenir perpetuo y a flujo eterno. "Gott ist in Werden." (Dios deviene.) Y lo dice como el que tiene autoridad para saberlo. Nunca hubo hombre tan convencido como Hegel de haber penetrado en los misterios de la Esencia Divina. Ya cuando empezó a estudiar teología en la Universidad de Tübingen, sus compañeros solían llamarle "der alte Mann" (el viejo). Y este respeto tembloroso se explica fácilmente. La actitud central de Hegel es blasfema y anticientífica. No ha sido dado al hombre el espíritu de la verdad para inventar el mundo, sino para descubrirlo. Pero ningún hom-

Biblioteca Nacional de España

bre había realizado tan grande esfuerzo para sacarse el universo de la cabeza. Y así como los enemigos de Wagner no han negado nunca su riqueza de frases exquisitas, tampoco los de Hegel podrán negar que ningún otro hombre, con excepción de San Pablo y Pascal, ha expresado el drama del humano destino en mayor número de sentencias lapidarias.

Todo en el mundo es devenir, dice Hegel. En dondequiera se halla el Ser rodeado del No Más, del Todavía No, y del No del Todo. ¿Por qué? Porque el Ser es Devenir, Evolución. El Absoluto de Hegel no es una cosa muerta, una unidad en reposo, como el de Schelling: "Una noche en la que todas las vacas son negras"; sino vida, espíritu, y, al mismo tiempo, razón e idea. La idea tiene tres momentos: el de posición, en sí misma y para sí misma, del que trata la Lógica; el de negación, en que la idea sale de sí misma para ser en algo distinto (Naturaleza), que es estudiado por la Filosofía Natural; y el de la síntesis, en que la idea vuelve a sí misma, después de haber estado en algo distinto; y de ello trata la Filosofía del Espíritu. Con ello hemos ya bosquejado la tríada total en el sistema de Hegel.

El momento lógico se descompone en otra tríada: (1) el ser puro, sin contenido; (2) la esencia, en que el ser parece reflejarse en sí mismo; y (3) el concepto, en que lo particular aparece como fenómeno de lo universal. El momento de negación o natural, en que la idea sale de sí misma, tiene otros tres momentos: (1) pura externalidad (espacio, tiempo, movimiento, gravitación); (2) la externalidad se anima en energía (cohesión, electricidad, magnetismo, afinidades químicas); y (3) la animalidad

Biblioteca Nacional de España

se convierte en formas individuales y en vida — piedras, plantas y animales. Con ello pasamos al momento espiritual en que la idea vuelve a sí misma. Primero se afirma en el hombre (antropología, fenomenología y psicología); luego se objetiva en la acción (ley, moralidad y "Sittlichkeit", palabra que sólo imperfectamente pudiera traducirse por moralidad colectiva, familia, sociedad civil y Estado); y finalmente, el espíritu se hace absoluto en el arte, en la religión y en la filosofía.

Este momento absoluto no nos interesa. Lo que nos interesa es que el espíritu objetivo de Hegel comienza en el momento de la Ley y culmina en el momento del Estado. La moralidad subjetiva no es para Hegel algo autónomo, sino meramente un punto de tránsito entre la legalidad y el Estado. El espíritu objetivo se realiza en el Estado. El individuo debe venerar en el Estado la síntesis de lo terreno y de lo celestial. Al Estado, en cambio, el destino del individuo es indiferente. Su autoridad es incondicional. Verdad que el Estado debe ser una organización de la libertad; pero lo importante es el organizador, que Hegel encuentra en la institución de la monarquía hereditaria, porque tiene que haber alguien "que ponga los puntos sobre las íes". En su "Filosofía del Derecho" imprime con grandes caracteres la frase célebre: "Lo que es racional es real; lo que es real es racional." Su Estado, por tanto, es el Estado concreto constituído por la monarquía y la burocracia de Prusia. Los "aristoi" de Platón son, en Hegel, los burócratas de Prusia. Y este Estado se halla por encima de toda idea de contrato. "Ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, porque todos pertenecen al Estado." Se halla también por encima de toda moralidad inter-

Biblioteca Nacional de España

nacional, porque: "la guerra nos muestra la omnipotencia del Estado en su individualidad", y porque, "todo lo real es racional".

Cuando Hegel publicó su "Filosofía del Derecho" en 1821 había sido testigo de la reacción nacional contra Napoleón en la guerra de la liberación (1812); había sentido el arraigo que el Estado nacional alcanzaba sobre las almas de los hombres, arraigo que no podía explicarse por idea alguna de contrato, y que Hegel se explicaba por la existencia real y personal del Estado, en vez de atribuirlo, como debiera haberlo hecho, al entusiasmo que una causa justa, grave y de crítica urgencia suscita en los espíritus nobles, sobre todo cuando se hallan éstos colocados ante el dilema de mantenerla con sus vidas o traicionarla miserablemente. En 1818 sucedió Hegel a Fichte en la cátedra de Filosofía de la Universidad de Berlín. La filosofía era entonces en Alemania la preocupación favorita de las gentes cultas. Ejercía la misma fascinación sobre los espíritus que la religión en tiempos de crisis teológicas. Era la religión del día. Pocos años antes había cuarenta profesores en la Universidad de Jena, y diez y seis de ellos disertaban sobre filosofía. Al término de la segunda década del siglo XIX, Hegel era la primera figura intelectual de Alemania. El Ministro von Altenstein se dió cuenta de que la filosofía de Hegel, precisamente porque divinizaba el Estado, convenía a los intereses del Gobierno, y colocó a hegelianos en las cátedras de Filosofía de las Universidades de Prusia. Después se dividieron los hegelianos en Derecha, Centro e Izquierda. Pero la Filosofía del Derecho, de Hegel, continúa manteniendo su primacía en las Universidades alemanas. Ya se considere el Estado como un "órgano", como

Biblioteca Nacional de España

un "organismo" o como una "personalidad", como "la manifestación orgánica de una nación" (Savigny), como la "realización de la moralidad" (Tredelenburg), como una "organización de la compulsión social" (Ihering), o como una "forma del instinto de orden" (Rumelin); en todas las definiciones del Estado hechas por tratadistas alemanes oficiales se encuentra una evaluación moral positiva, como si el concepto de lo bueno se hallase comprendido en el de Estado. Y los cien mil maestros de escuela de Alemania se cuidan más en mostrar que el bien es inmanente en el Estado, que en definirnos lo que el Estado sea.

Sólo en estos años últimos, y ello a consecuencia de las críticas del francés Duguit, han descubierto algunos especialistas, como Loening, que el Estado no es otra cosa sino la relación jurídica entre gobernantes y gobernados. Así cesa el Estado de ser una esencia para convertirse en una relación. Cesa también de poseer intrínsecamente un valor moral positivo. El Estado será bueno cuando esta relación sea justa; malo, cuando injusta. Ya no es un agente supra-individual o trans-individual. Ya no puede "quererse a sí mismo", o justificar su voluntad por el mero hecho de ser la bondad misma. No tiene voluntad. Es, además, imposible hablar de una voluntad que se quiera a sí misma. Ni aun el hombre más egoísta del mundo puede quererse a sí mismo; lo que quiere es las cosas que le agradan. Todo acto de voluntad es transcendental; pasa de un sujeto a un objeto que no puede ser el sujeto mismo. Pero este género de críticas es muy reciente en Alemania. El sistema alemán sigue estando inspirado por el concepto hegeliano que identifica el Estado con el bien. Los pensamientos tienen frecuentemente la

Biblioteca Nacional de España

propiedad extraña de no convertirse en sentimientos motores sino después que se ha olvidado su origen intelectual. Si me pedís que explique la razón de que hombres cultos se dejaran arrojar como piedras a las trincheras de Verdun, sin que les estimulase el convencimiento de que peleaban por una causa justa, como en la guerra contra Napoleón, os responderé en dos palabras: la herejía de Hegel.

En el pasaje más grandioso de San Pablo, que la Iglesia ha recogido en el dogma de la resurrección de la carne, se nos promete que, en el día del Juicio, el hombre carnal resurgirá convertido en el hombre espiritual. Intrigado por este misterio del hombre espiritual, Irineo dijo que el espíritu es la unidad del cuerpo y del alma. Esta unidad es el eterno ideal del cristiano. Mas para Hegel no es un ideal, sino una realidad. Su filosofía es la del espíritu. El espíritu es ya un hecho: se afirma a sí mismo en el hombre, se objetiva en el Estado, y se hace absoluto en el arte, en la filosofía y en la religión. A esta afirmación central de Hegel no es posible hallar origen científico. Y por ello ha de emplazarse en la historia de las grandes herejías.

A ella pertenece también el error inicial de Kant. Según Kant es heterónoma la acción que el Estado nos impone, por contraste con la acción autónoma o libre del individuo. La razón de este contraste es que Kant cree en la existencia de cosas en sí. Ello le hace distinguir entre los actos que ejecutamos espontáneamente y los que ejecutamos por presión externa. Estos son legales; aquéllos, morales. En el idealismo (o espiritualismo) absoluto de Hegel no hay cosas en sí. Por eso su ética empieza en la legalidad y culmina en el Estado. Todo es autónomo. Las cosas mismas no son más que la negación de la idea

Biblioteca Nacional de España

al salir de sí misma. Pero el inventor de este concepto de autonomía no fué Hegel, sino Kant, al afirmar que la ética no se fundaba en el concepto de lo bueno, sino en la autonomía de la voluntad, es decir, al identificar la bondad con la libertad del agente y mantener, frente a toda evidencia, que toda acción libre es buena porque es libre.

Es característico de toda ética formal, sea de Kant, sea de Hegel, el valorar las acciones no por la propiedad que tengan éstas de ser buenas o malas, sino porque el actor es o no libre. Si el actor, individuo o Estado, es libre, la acción es buena. Ya se ha dicho que esta moral ensoberbece y desmoraliza al hombre, haciéndole imaginarse que no necesita más que sacudirse los obstáculos que se oponen a la realización de su albedrío, para convertirse en un arcángel. Lo que no se ha dicho, que yo sepa, es que esta ética formal, con su culto de la autonomía, tiene por consecuencia necesaria el culto de la fuerza. ¿Por qué? Porque autonomía es facultad de obrar con espontaneidad, lo que supone capacidad de resistir los impulsos externos. Esta capacidad supone fuerza. Es verdad que la ética formal puede ser interpretada en un sentido individualista. En este caso nos moverá a desear no que el individuo haga el bien, sino que sea el amo, que tenga fuerza. El resultado práctico de esta moral será una sociedad en la que los individuos sólo se cuiden de aumentar su fuerza, y como a cada individuo no le interesa más que la suya propia, y ésta se aumenta más fácilmente que de otro modo obligando al prójimo a servirla, llegaremos por este camino a la guerra de cada uno contra cada uno, que es el carácter distintivo, según Hobbes, del Estado natural. Pero si damos a la ética formal la interpretación hege-

Biblioteca Nacional de España

liana, nuestro ideal será un Estado que tampoco se cuidará de hacer el bien, sino únicamente de ser amo, de asegurar su autonomía y de aumentar su poder. Y como el Estado no tiene voluntad, ni aun existencia, el resultado práctico de este ideal será una sociedad en que la voluntad de los gobernantes — que llamarán a su ambición voluntad de Estado — reinará despóticamente sobre la de los gobernados, ya que éstos no solamente se hallarán materialmente sujetos a la maquinaria gobernante, sino que también estarán sujetos a ella moralmente, porque habrán sido educados en la idea de que la primera de las virtudes es la obediencia al Estado, cosa que en realidad no significa más que obediencia a los gobernantes.

Ahora bien, un Estado basado en la suprema autonomía de los gobernantes, que implica la absoluta obediencia de los gobernantes, acabaría inevitablemente por destruirse a sí mismo si se hallase solo en el mundo, porque sus masas populares se sentirían aniquiladas no tanto por la opresión, como por la falta de esperanza de mejorar jamás su suerte, y una vez que las masas populares se sintieran descorazonadas, los gobernantes se quedarían sin gobernados o con una multitud de parias tan completamente desalentados por la carencia de esperanza de llegar a ser nunca gobernantes, que no les quedaría ni la ambición ni la vitalidad necesarias para ejecutar los menesteres de la vida industrial cotidiana. No hay hombre capaz de servir una máquina ocho horas diarias durante diez años si no le alienta la vaga esperanza de salir de su cárcel algún día. Un Estado semejante no puede mantenerse sino en lucha constante contra otros Estados, y alimentando incesantemente entre las clases gobernadas el ideal

Biblioteca Nacional de España

de conquistar e incorporarse otros Estados, porque es sólo con el progresivo ensanche de sus fronteras como se hace posible la extensión de sus clases gobernantes, con lo cual se puede dar a los oprimidos la esperanza de que se conviertan algún día en opresores de los extranjeros conquistados. Tal ha sido el secreto de la vitalidad de Prusia. Su historia es una sucesión de expansiones, en círculos concéntricos de dominación, que abre hasta a los prusianos peor tratados el horizonte de llegar a convertirse en tiranos de los países que serán objeto de la próxima conquista. Y la ética formal contribuye también a la realización de esta expansión incesante, en cuanto que contribuye a unir a los gobernados bajo el poder de los gobernantes, y es sabido que la unión hace la fuerza, sobre todo en la guerra.

Tenemos, frente a frente, dos interpretaciones posibles de la ética formal: la autoritaria o "estatista" y la liberal o individualista. La primera producirá sociedades que sólo pensarán en aumentar el poder del Estado, es decir, de los gobernantes; y la segunda, sociedades que sólo pensarán en aumentar el poder de los individuos en general. En caso de conflicto entre ambos tipos de sociedades, la victoria sería indefectiblemente para la autoritaria, y la derrota para la individualista, por la sencilla razón de que las fuerzas de la primera estarían unidas y las de la segunda, desunidas. Pero este conflicto es imaginario, porque una sociedad puramente individualista no ha existido nunca, ni es posible que exista.

Cuando después de esta excursión por las cimas vertiginosas de las doctrinas humanistas se vuelve a recordar los principios de la moral cristiana, parece que de nuevo se pisa tierra firme. La ética for-

Biblioteca Nacional de España

mal es falsa, porque la bondad del hombre, sea gobernante o gobernado, no consiste en fortalecer su autonomía, sino en hacer el bien. El hombre no es un fin; sino un medio para el bien. Dios ha dado la voluntad al hombre, no como un fin en sí mismo, sino al objeto de capacitarle para infundir el bien a las cosas brutas o instintivas de la naturaleza. En esta misión encuentra también el hombre la base verdadera de sus asociaciones. Colocado entre cosas materiales y cosas espirituales, el hombre aislado es a menudo impotente para manejar las primeras y para hacer encarnar las segundas en realidades concretas. Para estos propósitos deben asociarse los hombres; y sus asociaciones se hacen conforme a norma cuando se asocian en cosas materiales para realizar las espirituales. Con la asociación no surge una voluntad nueva y misteriosa. La asociación no tiene voluntad. Una asociación que se quiera a sí misma no puede existir. Cuando se afirma que semejante cosa existe, lo que hay en verdad es una combinación de gobernantes de la asociación que tratan de aumentar su poder. No hay más voluntades que las de los individuos. Una voluntad común no existe. Lo que existe es una cosa común querida por una pluralidad de voluntades. Y cuando esta cosa común es buena, la asociación es buena. De la bondad de la cosa común se deriva la legitimidad de la disciplina en cada asociación; porque la cosa común es valiosa, los asociados deben defenderla. Este deber incluye el de arriesgar la vida cuando la gravedad de la situación así lo exija. Hombres han de ser inevitablemente quienes decidan que la situación exije el riesgo y como hombres, sujetos a error. Los resultados de la experiencia que acometen decidirán de su error o de su acierto. Y su acierto, su acoplamiento a

Biblioteca Nacional de España

la naturaleza de la situación, es el único origen legítimo de su autoridad. Las autoridades son legítimas cuando sirven el bien; cesan de serlo al cesar de servirlo. Y las opiniones sobre el bien no son sino soberbia cuando no saben los hombres superarse para estimar las cosas en sí mismas.

Con esta objetivación de la moralidad dejamos a la espalda todo género de subjetivismo, individual o trans-individual, y con ello la herejía alemana, que no es, en el fondo, más que una socialización de la herejía humanista.

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

UNA DOCTRINA DEL PODER

Algún día tendrá que escribirse una "Cratología", o doctrina del poder humano, en distinción de la "Energética", o doctrina del poder en general; porque si no se escribe tropezaremos la cuestión del poder en los problemas de moral, de derecho y de política, para confundirlos y para confundirnos. Las teorías puras de moral, de derecho y de política pueden y deben abstraerse de la cuestión del poder; porque no la necesitan para decirnos qué cosas son buenas, qué otras cosas son leyes, y qué otras cosas buenas es deseable que nos aseguremos por medio de la ley. Pero es difícil teorizar sobre moral, sobre derecho y sobre política sin que se nos vaya el pensamiento a la aplicación de nuestras teorías al mundo de la práctica; y esta aplicación es imposible sin poder.

Así nos explicamos el doble fenómeno de que una "Cratología" no haya sido escrita, y de que los tratadistas de moral, derecho y política hayan dedicado tantas páginas a la tarea de buscar la manera de alcanzar el poder necesario para llevar a la práctica sus teorías. Esos tratadistas no han escrito una teoría del poder, porque han visto, y con razón, que, dentro de sus especialidades, el poder es solamente un medio para la aplicación de las ideas morales o políticas, y de las reglas jurídicas. Una "Cratología" no puede ser, dentro de la ética, la jurisprudencia,

Biblioteca Nacional de España

o la política, más que una doctrina secundaria, porque es una doctrina de los medios y no de los fines. Pero aunque no hayan escrito una doctrina del poder, los tratadistas de moral, política o derecho no han podido ignorar la cuestión, porque se trataba nada menos que de la posibilidad de aplicar sus ideas. El poder es el único medio de hacer leyes, buenas o malas, y de ejecutar actos, buenos o malos, legales o ilegales; pero es, de otra parte, el medio necesario e inevitable—tan necesario y tan inevitable que muchos autores nos aseguran que es el fundamento de la ley, de la moral y de la política. En vez de investigar lo qué es la ley, estos tratadistas andan buscando el poder soberano, o el definidor de las cosas buenas, o dónde debe estar el poder público—si en los muchos, o en los pocos, o en una sola persona,—problemas todos que corresponden a la "Cratalogía" aplicada, y no a la teoría pura del derecho, de la moral, o de la política.

Pero si en el derecho, la política y la moral, el poder no es más que un medio de realizar ideas morales o políticas, nos encontramos confrontados en la vida real por el hecho indiscutible de que gran número de acciones humanas no se ejecutan para la realización de fines políticos, jurídicos, o morales, sino que el poder es en ellas, no sólo el medio, sino el fin. Hay gente que acumula energía, en forma de dinero o de fuerza muscular, por el placer de acumularla; o que la gasta en divertirse por el placer de gastarla. ¿Tiene o no tiene razón la gente para considerar el poder como un fin suficiente de numerosos actos? El pensador italiano Benedetto Croce mantiene en su "Filosofía de la Práctica" que existe una actividad especial del espíritu práctico, actividad que llama económica, en la que incluye las activi-

Biblioteca Nacional de España

dades política y jurídica, distintas de la actividad moral. El objeto de la primera es la utilidad, la energía, el placer; y el de la segunda, la bondad, el deber. Las acciones utilitarias se proponen la satisfacción de lo individual; las morales, la de lo universal.

El problema de si el poder es un bien en sí mismo o meramente un bien instrumental es uno de los más fascinadores que puede plantearse el espíritu humano. Durante largo tiempo me he inclinado a no considerarlo sino como un bien instrumental, y no ha sido sino después de vencer toda clase de repugnancias como me decido a hacer la afirmación de que el poder es un bien en sí mismo, en aquella misma forma en que lo son la verdad, la justicia y el amor. De que el poder es un bien instrumental no cabía duda, puesto que sin el dominio de nosotros mismos y de los recursos naturales que aquel dominio de nosotros mismos ponga a nuestro alcance, nos será imposible realizar ninguna clase de bienes. Tampoco cabía duda de la necesidad de afirmar enérgicamente que el poder es uno de los bienes esenciales, porque si se le considera como un bien secundario se corre el riesgo de incitar indirectamente a los espíritus generosos a descuidar su adquisición y a no alcanzar, por lo tanto, la precisa eficacia. El hombre bueno que no se acuerda de que el poder es necesario se convierte en un profeta sin armas, como Maquiavelo llamaba a Savonarola. Ello se corregía con la declaración de que el poder es tan bien en sí mismo como puede serlo cualquier otro. Pero con esta afirmación, que es una sanción del poder por el poder, parece a primera vista sancionarse también la ambición desenfrenada y sin escrúpulo.

Este reparo me lo han hecho vencer dos consideraciones. La primera es que si el poder es un bien

Biblioteca Nacional de España

en sí mismo no es tan sólo un bien para mí, sino también para mi prójimo. Aumentar mi poder a expensas de mi prójimo no es realizar el ideal de poder, sino cometer una injusticia, hacer un mal. La segunda es que si bien es cierto que el ideal de poder no es satisfactorio cuando se persigue aisladamente y prescindiendo de los demás bienes supremos: la verdad, la justicia y el amor, lo mismo ocurre con estos otros bienes, cuando se ansían separada y exclusivamente. El verdadero bien es la unidad del poder, la verdad, la justicia y el amor. A esta unidad llamamos Dios. Esta unidad llega al hombre fragmentada, como la luz al través de un prisma. Con ello digo que el hombre no puede perseguir al mismo tiempo la realización de todos los valores supremos. Su ideal en la tierra no puede ser la unidad de todos los bienes, sino que ha de contentarse con irlos realizando uno tras otro, inspirado en cada momento por un criterio de armonía.

Una "Cratología" empezaría por dividir la energía humana en poder personal y poder social. El poder personal pudiera también llamarse poder natural, porque lo recibimos de la naturaleza, y no de la sociedad. La sociedad puede darnos dinero, posición medios de educación, y otras ventajas formulables en términos de poder. Pero hay poderes de actividad, de talento, de voluntad y de salud que recibimos de la naturaleza en variables cantidades. Unos hombres más que otros. Esto es inevitable. Todos desearíamos poseer la mayor cantidad posible de poder personal. Ello es también inevitable. Todos envidiaríamos a los hombres que poseen más poder personal que nosotros. También inevitable. Pero el que cuida de su energía la aumenta; y el que la descuida, la disminuye. Si se escribiese una doctrina

Biblioteca Nacional de España

del poder natural, los cándidos la estudiarían con la misma avidez con que leen ahora los anuncios de medicinas que les prometen energía o el don de mando o la cura de la timidez. Los prudentes, en cambio, no verían en esta parte de la "Cratología" más que una sistematización de las numerosas experiencias que nos enseñan a no malgastar nuestra energía, a cuidar de la salud, a concentrar el pensamiento, etc.

Es innegable que el santo necesita de poder personal para su santidad, el artista para su arte, y el ladrón para sus robos. En estos casos el poder es un instrumento para otros fines. Pero tampoco cabe duda de que el sentimiento de poseer el poder necesario para realizar nuestra obra es uno de los placeres más codiciables, del mismo modo que pocas angustias son tan punzantes como la de no poder hacer lo que queremos. Y no es esto sólo. Todos desearíamos poseer una cantidad de energía libre, de energía independiente de la necesitada para acabar la obra entre manos y las obras sucesivas, energía que pudiéramos usar a capricho, en cabriolas, en carcajadas, en el puro placer de gastarla. Más aún: la posesión de energía libre nos es mucho más agradable que la de aquella que hemos hipotecado en la obra emprendida. Tan pronto como emprendemos una obra seriamente, toda nuestra energía nos parece pequeña para llevarla a término. De aquí que el juego sea más bello que el trabajo.

Pero si la energía libre es la más agradable, no es con ella, sino con la energía encadenada, como se han hecho las cosas buenas de este mundo. Ocurre con la energía natural del hombre lo que con la energía de la Naturaleza. Los saltos de agua no sirvieron para nada hasta que se construyeron molinos y

Biblioteca Nacional de España

se inventaron turbinas para transformar la energía en trabajo. Tal vez consista la totalidad de la trajedia humana en este conflicto fatal entre la libertad y el encadenamiento de la energía. Nos gusta más la energía libre. Pero las cosas buenas no se hacen sino atando nuestra energía a la obra. La substancia de la felicidad consiste en el sentimiento de posesión de cierta cantidad de energía que podamos gastar a nuestro antojo, y la felicidad, o por lo menos, cierta medida de felicidad, no es tan sólo la condición indispensable de una vida normal, sino un bien en sí mismo. Pero es el caso que tampoco la felicidad nos hace felices por sí sola, porque en nuestro espíritu está siempre presente la idea, más o menos clara, de que hemos venido al mundo para hacer algo bueno. Necesitamos energía sobrante, porque sin ella la vida es miserable. Y cuando tenemos exceso de energía, el exceso mismo nos emponzoña la existencia con el remordimiento de no emplearlo en una buena acción. Si empleamos nuestra energía toda, nos quedamos sin ella, y lo único que nos compensa es la acción realizada, y si no la empleamos útilmente, su ocio nos atormenta o se nos va sin saber cómo. El confesor podrá absolvernos, pero su absolución no nos devuelve la energía perdida.

Pero el aspecto más interesante de una "Cratología" no sería el referente al poder personal, sino el que trata del poder social, es decir, aquel poder que la sociedad pone en nuestras manos, sea título de propiedad, grado universitario, patente de nobleza, mando de un regimiento, jefatura de un partido político, etc. Casi todos los hombres ocupan una posición de poder social, distinta de la de su poder personal. Y no es difícil distinguirla. Un escultor, por ejemplo, no puede poseer el mármol necesario para

Biblioteca Nacional de España

su monumento sino cuando la sociedad se lo haya dado; su poder personal consiste en aquella energía que utiliza en modelar sus figuras, o que gasta a capricho, según su carácter. Y el gran problema de la "Cratología" consistirá en dilucidar si es mejor conceder poderes sociales a los hombres con plena libertad para emplearlos como quieran, o si será preferible no concederlos sino bajo la condición de que se dediquen al desempeño de un función social determinada. El mundo recuerda con horror todavía el discurso pronunciado por el Kaiser al jurar los reclutas en Potsdam el 23 de Noviembre de 1891:

"Reclutas: Ante el altar y ante los ministros de Dios habéis jurado el juramento de fidelidad hacia mí. Aun sois demasiado jóvenes para comprender la significación de lo que se ha dicho. Vuestro primer deber es obedecer ciegamente todas las órdenes y voces de mando. Habéis jurado que me seréis fieles. Sois los hombres de mi guardia y mis soldados. Os habéis entregado a mí en cuerpo y alma. No puede haber para vosotros más enemigo que aquel que sea mi enemigo. Debido a las actuales maquinaciones de los socialistas puede suceder que os ordene hacer fuego sobre vuestros parientes, sobre vuestros hermanos y sobre vuestros padres—quiera Dios que no ocurra—y en ese caso estáis obligados a obedecer ciegamente mis órdenes."

¿Qué es lo que nos subleva en este documento? ¿Es meramente el hecho de que un hombre pueda ejercer poderes tan enormes sobre otros hombres? No, no es eso. Todo el que recuerde las proclamas lanzadas por el general Joffre en víspera de las batallas del Marne y de la Champaña se hará cargo de que los poderes del generalísimo francés no eran menores, para ciertos fines determinados, que los del

Biblioteca Nacional de España

Emperador alemán. No podía ser de otro modo; porque en la guerra es esencial la integridad del mando. Lo que nos subleva en el discurso del Kaiser y en la constitución del antiguo imperio alemán es el hecho de que los poderes del Emperador no están ligados a funciones determinadas, mientras que los poderes del general Joffre se hallaban restringidos a las operaciones de una guerra cuya causa creían justa sus soldados. Ningún hombre puede ejecutar una obra social si la sociedad no la confiere los poderes necesarios para realizarla. Pero es una cosa dar a un explorador los recursos que necesite para llegar al Polo, y otra distinta darle una suma para que se la gaste como quiera. En el primer caso estamos creando un derecho objetivo, ligado a una función; en el segundo, un derecho subjetivo, libre y arbitrario. En el primer caso es siempre posible revocar el derecho o poderes concedidos, como ciertamente hubieran sido revocados los del general Joffre, de haberlos éste empleado en sacrificar inútilmente las vidas de sus soldados. Pero los derechos subjetivos son, por definición, irrevocables. No se pueden arrancar más que a la fuerza, por revoluciones o por golpes de Estado.

El poder social no surge de la nada, sino de una privación que de su propio poder hacen los demás hombres en beneficio de la persona que va a ejercitar el poder social. Cada uno de los poderes sociales es resultado de una renuncia, de un sacrificio de los demás hombres. Si las demás gentes no se privan de entrar en el cuarto donde estoy dictando esta página, se quedará sin escribir. Aun aquellos derechos que nos parecen más estrictamente personales tienen por origen una concesión de los demás. Derecho y poder social son una misma cosa. Y cuando

Biblioteca Nacional de España

se tiene esto presente se llega a la conclusión de que las sociedades no debieran otorgar sus poderes a nadie sino ligándolos a una función determinada. El hecho de que un general eficaz debe poder disponer de cuantos hombres y material de guerra le sean necesarios para llevar una campaña a su conclusión satisfactoria, no es razón para que se le premie la victoria dándole derecho a gastar particularmente como quiera una suma de dinero. Tampoco hay la menor razón para que el director de una gran industria o de un gran banco sea particularmente un hombre rico. Al banquero hay que darle dinero para el banco, al industrial para su industria, pero el mismo general capaz de utilizar para fines sociales los servicios de cien mil soldados puede no saber gastar cien mil duros más que en vestidos innecesarios para su mujer o en vicios para sus hijos. A pesar de lo cual es costumbre antigua de los pueblos la de pagar con cantidades de energía libre los servicios de los hombres que han encadenado su energía personal a fines sociales.

Ello depende, substancialmente, de que las sociedades humanas no han estado bastante socializadas, sobre todo en estos siglos últimos. Pero también de que nada le agrada más al hombre que la posesión libre de energía social. Nos agrada más todavía que la posesión de energía personal; porque el perdido que se gasta su energía personal en placeres sabe que los está pagando con su propia vida; mientras que la dama que se divierte en destrozar un traje de baile cada día, no está pagando sus placeres con su vida, sino con las vidas de las costureras que trabajan para ella. Y como a todos nos gusta la posesión libre de energía social, suponemos que gustará también a los hombres que han rendido servicios

Biblioteca Nacional de España

eminentes a la comunidad; y así se origina la paradoja de que los pueblos paguen a los individuos los servicios que de ellos reciben capacitando a esos individuos y a sus descendientes para dejar de servir a los pueblos, si así les antoja. Esta es la teoría de las aristocracias hereditarias. Fausto conquista la gratitud de los campesinos de una aldea del Báltico construyendo un dique que defienda sus tierras contra el avance del mar. Y los campesinos recompensan a Fausto concediéndole, a él y a sus descendientes, el derecho a perpetuidad de cobrarles un tributo. Porque un hombre ha hecho algo bueno, se concede a sus descendientes derechos que les permitan hacer el mal con impunidad. El espíritu de solidaridad crea, por gratitud, derechos subjetivos, y éstos se vuelven después contra la solidaridad en que fueron engendrados, hasta que se produce un tipo de hombre que, como el Kaiser y el perfecto liberal, sólo se cree responsable ante Dios y ante su propia conciencia del uso que hace de los derechos sociales que goza — y de esta manera los pueblos se esclavizan a los mismos hombres, o a los descendientes de los mismos hombres, que en otros tiempos les sirvieron, hasta que surgen nuevos libertadores, a quienes los pueblos libertados transforman nuevamente en tiranos.

Este círculo vicioso no quedará roto sino cuando los hombres se convenzan de que el poder social no debe conferirse a los individuos para que éstos lo gasten a capricho, sino únicamente para desempeñar funciones determinadas. Ello implica la sumisión de los hombres a las cosas, y aun añadiríamos que el gobierno de los hombres por las cosas, si fuera posible que las cosas ejercitaran funciones gobernantes, pero ya que esto es imposible, el gobierno de los

Biblioteca Nacional de España

hombres por los hombres en función de las cosas, de los valores. En otras palabras, los hombres debemos conferirnos mutuamente poderes sociales no en homenaje a las personas, sino en homenaje a los valores que cada uno de nosotros se encargue de mantener o acrecentar: el poder, la riqueza, la verdad, la salud, la justicia o el amor. O nos sometemos a estas cosas, o tendremos que someternos al tirano. ¿Y qué es el tirano? Ya lo hemos visto: la energía en libertad. Los conceptos de libertad y tiranía pierden su antagonismo al ser analizados; no definen más que una misma cosa en diferentes posiciones. Libertad es nuestra propia tiranía; tiranía es la libertad de los demás.

El mundo no verá nunca el término de la tiranía ni de la libertad. El perfecto encadenamiento de las energías humanas a los fines para que fueron creadas no será nunca más que un ideal de perfección. Pero el ideal es el encadenamiento de las energías humanas a fines superiores, y no la libertad, ni la tiranía. A todos los hombres que han hecho cosas buenas y difíciles, les llegó una hora en que esas cosas se posesionaron de ellos, y desde entonces empezaron a vivir para ellas solas — no para la gloria, ni para el éxito, sino para las cosas. Estas cosas buenas son las que proyectan sobre los individuos que las hacen ese nimbo especial que constituye la dignidad del hombre.

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

LA IDENTIDAD DE LOS PODERES MILITAR Y ECONÓMICO

Así como buena parte de la Edad Media se pasó debatiendo con la palabra y con la espada la cuestión de la primacía del poder espiritual o del temporal, así han dedicado los pensadores políticos de las últimas décadas buena parte de atención al problema de la primacía del poder económico o del militar.

El problema ha preocupado a pensadores de todas las escuelas, pero ha interesado principalmente a aquellos que se han propuesto hallar remedios a las injusticias sociales nacidas de los abusos del poder. Esta es, en términos generales, la manera como se han planteado el problema: Parten del supuesto de que los más de los hombres se hallan explotados y oprimidos por los restantes; y se preguntan si los hombres son explotados porque son oprimidos, o si son oprimidos porque son explotados. Aquellos que creen que las raíces del mal están en la opresión deducen de esto que no tan sólo la opresión, sino también la explotación del hombre por el hombre desaparecerían con los excesos de la autoridad; y en esta convicción se inspiran los programas de aquellos partidos liberales que se llaman radicales, sindicalistas o anarquistas. En cambio, aquellos que creen que el origen de la injusticia está en la explotación,

Biblioteca Nacional de España

llegan a la consecuencia de que no sólo la injusticia, sino también la opresión desaparecerían con las iniquidades del capitalismo; y excitan a los partidarios de los partidos socialistas a concentrar su atención, por lo menos en primer término, en el problema económico.

La controversia se hace obscura cuando, en lugar de hablarse del poder militar, que es cosa clara, se habla del poder político, que es confuso y compuesto. El poder político es actualmente una mezcla del poder espiritual o influencia que los propagandistas de una idea ejercen sobre sus secuaces; del poder económico, con cuya ayuda un puñado de plutócratas puede adueñarse de la maquinaria de uno o varios partidos políticos; y del poder militar implícito que poseen los jefes de grandes grupos de hombres, en cuanto que siempre les es posible excitar a sus secuaces a que defiendan sus intereses por la fuerza física. Como el poder político puede resolverse siempre en sus tres partes componentes: poder espiritual, poder material económico y poder material militar, la cuestión de la primacía de un poder material sobre otro queda simplificada y aclarada si prescindimos de lo político y concentramos nuestra atención exclusivamente en la primacía del poder económico o del militar.

Hablo desde un punto de vista estrictamente lógico. Los años que precedieron a la guerra, y mucho más, naturalmente, los de la guerra misma, fueron en todo el mundo de confusión mental. Vimos a los partidos socialistas, que profesaban en principio la tesis de que el poder militar no era sino un instrumento del económico, abandonar de plano la tesis económica, y dedicarse por entero a combatir el militarismo, olvidándose de que se habían pasado

Biblioteca Nacional de España

treinta años persuadiéndose de que el único origen del mal era la explotación económica del hombre por el hombre. Viceversa, gentes que profesaban no creer en más poder que el directo de un hombre sobre otro, han venido atribuyendo la guerra a la concurrencia de los distintos capitalismos. Y últimamente se ha dicho que el mal está en el imperialismo, y se entiende por esta palabra un poder conjunto de las clases capitalistas y de las castas militares, y así queda el problema más confuso que nunca.

Como un ejemplo de esta confusión, vamos a citar el caso de Mr. Hyndman. Se trata del defensor más eminente, en Inglaterra, de la teoría marxista, y de hombre que ha tratado de completar las doctrinas de su maestro, con "teorías", "análisis económicos", "investigaciones históricas" de propia elaboración. Mr. Hyudman consagró, en los primeros años de la guerra, en una revista inglesa, un trabajo importante a "El Próximo Triunfo del Socialismo Marxista", y, en ese mismo artículo, hablaba de "la casta militar que, teniendo a Alemania en el puño, había resuelto hacer la guerra a Europa". Y esto no sirve. No se puede hablar del próximo triunfo del marxismo cuando al mismo tiempo se confiesa el hecho de que una casta militar, resuelta a hacer guerra contra Europa, tiene a Alemania en el puño. Esto es como reconocer a Dios en el Sinaí, y ponerse a predicar el ateísmo; o confesar la infalibilidad del Papa, y criticar dogmáticamente sus encíclicas. Y aquí entramos de lleno en la cuestión.

Porque el principio esencial del marxismo es el de que el poder económico es intrínsecamente superior al político-militar. Nadie disputa ya el hecho de que se debe reconocer en Marx al inventor ver-

Biblioteca Nacional de España

dadero de la interpretación económica de la historia, aunque, por otra parte, tampoco cabe duda, como veremos en otro capítulo, de que Marx ha renegado de su doctrina central en pasajes decisivos de sus obras. De aquella doctrina nace la originalidad de su "Misère de la Philosophie", y de la primera de sus obras con valor científico, "Zur Kritik der Politischen Œkonomie". Es el supuesto en que se basan los cuatro tomos de su "Kapital". La posibilidad de que una sociedad capitalista se encuentre en el puño de una casta militar no se le ocurre nunca a Marx. En la última página de su "Kapital" nos dice que las tres grandes clases sociales son la de los asalariados, la de los capitalistas y la de los propietarios de la tierra; pero no habla en parte alguna de la casta o clase militar. En el Manifiesto Comunista encontramos las siguientes palabras: "El Ejecutivo del Estado moderno no es más que un Comité para el manejo de los negocios comunes de la burguesía."

En "Das Kapital" se lee: "En la relación directa del poseedor de los medios de producción con los productores directos — relación cuyas formas corresponden, naturalmente, a un grado determinado de los métodos y condiciones del trabajo, y, consecuentemente, de la productividad social — podemos encontrar el secreto, las bases ocultas, de toda la estructura social y también de la organización política." Tal es la formulación marxista de la teoría economista del poder.

Ha de advertirse que a los marxistas no se les pasó inadvertida la teoría opuesta de la primacía del poder militar. Al contrario, tuvieron que abrirse su camino frente a esta teoría, tal como la mantenía Dühring. Toda la parte central del "Anti-Dühring",

Biblioteca Nacional de España

de Federico Engels, uno de los libros clásicos del marxismo, está dedicada a una refutación de la "Gewaltstheorie", la teoría de la fuerza, según la cual: "la formación de las relaciones políticas es lo fundamental histórico, y los adjuntos económicos son meramente un efecto, un caso especial; y siempre, por tanto, hechos secundarios". El lector advertirá que, como lo sugiere el título mismo de esta teoría, lo que Dühring entiende por poder político es poder militar. "El factor primero", dice Dühring, "ha de buscarse siempre en el poder político inmediato, y no en un poder económico indirecto." E ilustraba su tesis con una alegoría, según la cual la explotación del hombre por el hombre comenzó el día en que Robinsón Crusoe, puñal en mano, hizo su esclavo del negro Friday.

De la economía de Robinsón Crusoe no sabemos sino lo que nos dice una novela, y hay opiniones diversas respecto de lo que ocurrió en las sociedades primitivas; pero en el caso de la Alemania moderna parece que Mr. Hyndman tenía razón al asegurarnos que se hallaba, por lo menos antes de la guerra, en el puño de una casta militar. En el curso de la guerra vemos reducirse a la nada el poder de sus magnates industriales. ¿Qué se hizo de Herr Ballin? La divisa de la trasatlántica Hambur-Amerika decía orgullosamente: "Mi campo es el mundo" ("Mein Feld ist die Welt"), pero sus barcos se pusieron a esperar humildemente a que la marina británica les permitiera navegar de nuevo, y es muy posible que nuestra generación no vuelva a verlos cruzar los grandes mares. ¿Qué se ha hecho de los grandes potentados bancarios e industriales de Alemania? ¿Qué se hizo durante la guerra? Los generales al mando de las tropas pedían al Gobierno de Berlín dinero y

Biblioteca Nacional de España

material de guerra; y el Gobierno se lo exigía a los banqueros y a los industriales. Y no sólo en Alemania, sino que en todos los países beligerantes hemos presenciado el espectáculo de la primacía de las necesidades militares sobre los grandes intereses económicos. La sola emisión de los grandes empréstitos de guerra ha hecho reducirse a la tercera parte el valor de los capitales invertidos anteriormente en las deudas de los Estados. Lejos de ser los poderes ejecutivos comités de la burguesía, todas las burguesías y sus recursos económicos no han parecido ser otra cosa sino dependencias de las intendencias militares.

Se dirá que ello ha ocurrido porque se trataba de un período de guerra. Pero lo mismo ocurría en tiempos de paz. Cuando el Gobierno de Alemania pedía hombres y dinero para su ejército y marina, el país se los daba y cuando el Reichstag los negó, el Gobierno los tomó a pesar de todo. Como Alemania multiplicaba sus armamentos, los demás países hacían lo propio. Y así todos los grandes Estados parecían haberse puesto de acuerdo para corroborar la doctrina de Dühring respecto a que las leyes naturales económcas sólo pueden mostrar sus efectos dentro de las formas en que las encuadra el poder militar.

A despecho de estos magnos ejemplos, Dühring fué vencido. Mientras los secuaces de Marx y de Engels se multiplicaban como los rebaños de los Patriarcas, Dühring murió una muerte solitaria, desconocido y víctima de manía persecutoria. En parte, fué la culpa de su estilo. El de Dühring, pomposo, arrogante y pesadísimo, no podía competir con la fuerza miltónica de la prosa de Marx. En parte, fué también culpa de los tiempos. La filosofía de Dühring era idealista cuando ya habían pasado los días

Biblioteca Nacional de España

clásicos del idealismo, y, antes de que éste volviera a resucitar, para morir de nuevo y dejar el campo libre a la actual reflorescencia vigorosa del realismo medioeval. La filosofía de Marx y de Engels era materialista, como su época. Y las clases trsbajadoras estaban fatigadas de las agitaciones políticas y de las barbas románticas de 1848.

Pero lo que ayudó poderosamente a la derrota de Dühring fué el hecho de que Engels pudo contestarle, con argumentos que parecieron irrefutables, que Robinsón Crusoe no fué tan sólo con el puñal como esclavizó a Friday, sino con la posesión de la tierra, de los instrumentos de cultivo y de los medios de manutención; que la guerra y sus instrumentos cuestan enormes cantidades de dinero; que "la violencia no crea dinero, sino que, a lo sumo, se posesiona del ya creado; y que, aun esto mismo no es una gran ventaja como hemos podido verlo, a nuestra costa, con los resultados de los millones franceses"; y que nada depende tanto de las condiciones previas económicas como el ejército y la marina, cuyo equipo, composición, organización, táctica y estrategia se regulan, principalmente, por los medios de producción y de comunicación, hasta tal punto que el Estado Mayor Prusiano ha sentado el siguiente principio: "La base de una organización militar ha de buscarse primariamente en la constitución económica del pueblo."

Y esta guerra de artillería, aeroplanos, submarinos, ferrocarriles, trincheras, y presión económica no desmentirá aquel principio. Lo que ha permitido a los beligerantes mantener en línea de combate masas tan enormes de soldados, que consumen cantidades tan grandes de material y víveres, es el hecho de que

Biblioteca Nacional de España

podían disponer de grandes cantidades de capital acumulado en las generaciones precedentes.

Así llegamos aparentemente a una conclusión contradictoria. Los negocios militares se mueven dentro del marco de la economía—y el marxismo tiene razón. La economía se mueve dentro de los límites trazados por el poder militar—y Dühring tiene razón. La economía es lo esencial, el poder militar es lo esencial. ¿Pero, por qué no han de ser ambos esenciales? ¿Por qué no ha de tener Dühring tanta razón como Marx, y Marx como Dühring? No podemos pensar los poderes sociales sino como un tráfico de fuerzas que se condicionan mutuamente. El económico se halla condicionado por el militar, y éste, por el económico. La definición de cada poder incluye, por lo menos implícitamente, sus efectos sobre los demás poderes. Poder militar es el directo de unos hombres sobre otros; luego incluye la posibilidad de hacer trabajar a éstos para aquéllos. Poder económico es también el que unos hombres tienen sobre otros por haberse posesionado de las cosas necesarias a éstos para su subsistencia; luego el poder indirecto incluye también el directo. Cuando Marx se dedica a investigar la dinámica de la opresión es natural que encuentre sus raíces en la explotación. Y cuando Dühring procede a averiguar el origen de la explotación es igualmente inevitable que lo encuentre en la violencia. En la acción y reacción recíprocas de los diferentes poderes es lógicamente necesario que cada uno de ellos se nos aparezca condicionado por los otros. Para que unos hombres hayan podido privar a los otros de los medios de subsistencia es necesario que, en algún momento anterior, se haya ejercido violencia sobre éstos. Esta violencia física, de otra parte, requería

Biblioteca Nacional de España

cierta base económica, porque no parece fácil que un hombre muerto de hambre subyugue a otro bien alimentado. Pero no hay ninguna necesidad lógica que nos obligue a afirmar la primacía del poder económico o del poder militar.

Hay, en cambio, una razón poderosa para que no podamos hablar de la primacía del poder militar, económico o político. Y es que las armas, la riqueza y la posición política no son sino las distintas manifestaciones del poder. El poder es uno, sus formas son muchas. Lo mismo ocurre con la energía natural: aunque no es más que una, se nos aparece en formas diversas como gravitación, electricidad, magnetismo, color, luz, o afinidades químicas. Y la prueba de que el poder es una sola y misma cosa la vemos en el hecho de que sus diferentes manifestaciones se transmutan las unas en las otras. La historia de la Prusia moderna es la de la transformación de un poder militar en uno económico. En los países anglo-sajones, Inglaterra y los Estados Unidos, el poder económico se ha transformado a nuestros ojos en poder militar. La antítesis establecida por Herbert Spencer entre un Estado industrial y otro guerrero es superficial. Donde hay industria hay un ejército posible; donde hay ejército hay una industria potencial. Un ejército que no se asegure su material de guerra, sus comunicaciones y sus víveres no es realmente tal ejército; y un ejército que se asegure material, víveres y comunicaciones supone también una industria.

Y así el problema se nos ha deshecho entre los dedos al empezar a analizarlo. No hay problema de primacía. No puede decirse que la explotación engendre la opresión, ni ésta, aquélla. A ambas las engendra la injusticia. Bueno es pelear contra la

Biblioteca Nacional de España

opresión, y bueno revolverse contra la explotación, pero también es bueno velar por que cada hombre obedezca las leyes y pague a la sociedad su deuda de trabajo. Quizás se deba la disputa al dicho vulgar de que la Revolución Francesa igualó, políticamente, a los hombres, pero mantuvo la desigualdad económica. Pero este dicho se repite porque no se analiza. Los vecinos de los barrios pobres de las grandes ciudades desearían trasladarse a las calles más ricas. No lo hacen porque se lo impide la ley, y porque la ley está amparada por la fuerza armada del país, sea milicia popular, ejército profesional o nacional. No tiene sentido decir que los hombres son iguales ante la ley, cuando es la ley la mantenedora de su desigualdad.

La identidad fundamental de los poderes militar y económico no quiere decir que los mismos hombres o las mismas instituciones tengan que manejar uno y otro. No sucede así, y es preferible que no suceda. Una sociedad mejor se cuidará muy especialmente de diferenciar las distintas funciones, a fin de que se contrapongan mutuamente, y por su misma rivalidad se obliguen recíprocamente los hombres que las cubran a no extralimitarse en sus derechos. El mayor peligro del socialismo de Estado consiste precisamente en que coloca las distintas funciones de la vida social en manos procedentes de una misma casta burocrática. El ideal no ha de consistir en centralizar los distintos poderes, sino en diseminarlos de tal suerte que llegue a cada corporación y a cada hombre un poco de poder, y que este poder sea insuficiente para su autonomía, y que cada institución y cada individuo sepa que está obligado a hacer lo suyo, y a reclamar a los demás que hagan también lo que les corresponda.

Biblioteca Nacional de España

FUERZA Y DERECHO

I

La teoría pacifista

Puede afirmarse sin reservas que los hombres no necesitan de ninguna filosofía para distinguir la fuerza del derecho. Saben muy bien que hay actos de fuerza que son al mismo tiempo de derecho, como el ataque de los Estados Unidos del Norte contra los del Sur, en la guerra civil, al objeto de asegurar la emancipación de los esclavos; y que hay actos de derecho que son al mismo tiempo de poder, tales como el Edicto de Milán, por el cual Constantino concedió a los cristianos derechos civiles y tolerancia por todo el Imperio. Pero también saben que hay actos de fuerza que no son de derecho, tales como la violación de la neutralidad belga por Alemania en 1914; y que hay ideas de derecho, como las defendidas por los liberales de Alemania y los "cartistas" de Inglaterra en 1848, que no llegan a prevalecer porque no están mantenidas por fuerza suficiente. La fuerza es una condición de todas las realidades históricas. El derecho es, en cambio, solamente la propiedad de algunas realidades. Algunas realidades de poder sen conformes a derecho; otras son contra

Biblioteca Nacional de España

derecho, y otras, indiferentes. Estas son palabras de sentido común.

Equivalen a decir que la relación entre fuerza y derecho es contingente, para usar la terminología de Rickett; o externa, si preferimos la de los señores Moore, Bertrand Russell, y la de las americanos Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin y Spaulding. Es una relación externa porque el concepto de derecho no incluye el de fuerza, y el concepto de poder o fuerza tampo el de derecho. Cuando decimos que los cuerpos se hallan sometidos a la gravitación tal vez se pueda añadir que se trata de una relación interna, porque la idea de cuerpo se halla tal vez contenida en la de gravitación, y la de gravitación en la de cuerpo. Pero aunque la fuerza y el derecho se nos muestran conjuntamente en algunos actos determinados, no se trata de ninguna unidad necesaria, y solamente en la idea de Dios se eleva a la categoría de unidad la unión del poder y del derecho. Lógicamente, la fuerza y el derecho forman dos elementos distintos e incongruentes, dos universales, dos irreductibles, dos "últimos".

Pero la teoría inglesa de las relaciones externas y la teoría de Rickett de los individuos históricos, aunque tan antiguas como el mundo y tan claras como el sentido común, son demasiado nuevas en la ciencia moderna para haber empezado a operar como fermento renovador en el mundo de la política, la moral, el derecho, la economía y la educación. La teoría que aun prevalece en las ciencias morales, especialmente en Alemania, tiende a indentificar poder y derecho, bien asegurando que la fuerza es derecho, bien diciendo que el derecho es fuerza. La primera es la teoría que llamaremos militarista; la segunda la pacifista.

Biblioteca Nacional de España

La teoría pacifista tiene que consistir en dos postulados; el primero, es el de que el derecho incluye la duerza; el segundo, derivado del anterior y comprendido en el, es de que el poder no tiene existencia real independientemente del derecho. Digo que *tiene que* consistir. Lo que quiero decir es que debiera consistir si los pacifistas fuesen lógicos consigo mismos. Es un hecho que la mayoría de los pacifistas reconocen que el derecho es algo distinto de la fuerza: y su doctrina se limita a asegurar que el derecho *debe* prevalecer sobre la fuerza. Si dijeran que todo acto de fuerza *debiera ser* al mismo tiempo un acto de derecho dirían la verdad, pero cuando afirman que el derecho es algo distinto de la fuerza, y a renglón seguido mantienen que el derecho debe prevalecer sobre la fuerza, no se dan cuenta de que ambas afirmaciones son contradictorias entre sí, porque si el derecho es algo distinto de la fuerza no se vislumbra la posibilidad de que pueda prevalecer contra la fuerza, ni tampoco la de que la fuerza pueda prevalecer contra el derecho, porque no hay punto de contacto entre ambos elementos, se mueven en mundos distintos, y no pueden ejercer la menor influencia uno sobre otro. Hace ya más de medio siglo que Faraday negó la posibilidad de la acción a distancia. Reconocer que el poder es algo distinto del derecho, como lo reconocen en general los pacifistas, equivale a confesar que el derecho no puede ejercer influencia sobre el poder, y que el poder injusto sólo puede ser contrastado satisfactoriamente por el poder justo. Pero cuando el pacifista hace esta afirmación ya ha dejado de ser pacifista.

Imaginémonos el caso de un pacifista radical, en un país de servicio militar obligatorio, a quien le ordenan las autoridades que se incorpore a un regi-

Biblioteca Nacional de España

miento. Cree el pacifista que esta orden es un acto de fuerza injusta. Puede hacer una de estas tres cosas: obedecer la orden de las autoridades, resistir pasivamente, o resistir activamente. Si obedece demuestra con su propio acto la impotencia del derecho desarmado ante la fuerza; si se resiste pasivamente la demuestra también, puesto que no consigue sino que se le lleve a la cárcel, en vez de ir al regimiento; y si se resiste activamente reconoce que el poder empleado en servicio de la injusticia solamente puede ser combatido por fuerzas empleadas en servicio de la justicia. En los tres casos habrá demostrado que el poder y el derecho no tienen punto de contacto.

A esto puede responder el pacifista que sí tienen un punto de contacto, y que este punto es la conciencia del hombre. Pero al decir esto no hacen sino trasladar la cuestión a otro terreno. Si la conciencia es algo simple no puede comprender dos elementos heterogéneos, como lo son el poder y el derecho, según el supuesto; y si la conciencia es algo compuesto no hay razón para suponer que dos elementos heterogéneos como el derecho y el poder puedan actuar uno sobre otro dentro de la conciencia. Es lo mismo que el problema se plantee en el mundo de las cosas objetivas que en la esfera de la conciencia. La heterogeneidad de la fuerza y el derecho hace imposible que se actúen mutuamente. El pacifista que piensa en estos elementos como en dos cosas distintas reconoce implícitamente que el derecho no puede actuar sobre la fuerza, y cesa, por lo tanto, de ser un pacifista, puesto que se encuentra en contradicción consigo mismo.

Ello le obliga, si no quiere abandonar su pacifismo, a buscar una teoría que le asegure que el derecho es,

Biblioteca Nacional de España

en sí mismo, fuerza, y que niegue que la fuerza es una realidad insoluble en ninguna otra. De aquí surgen todas esas doctrinas confusas que niegan la realidad del mal, que dicen que la fuerza bruta es meramente una apariencia, un aldabazo en la puerta de los sentidos para despertar dentro de nosotros la conciencia del derecho, que en el fondo no hay más realidad que la del derecho, que el poder es tan sólo una sombra proyectada por el derecho mismo, y que la no resistencia al mal basta para asegurarnos a la larga el triunfo del derecho. Si esta vaga terminología fuese verdadera, la idea pacifista sería absolutamente innecesaria; como la guerra es sólo una apariencia, la violencia es ilusoria; no hay otra realidad que la del bien y el derecho. Las granadas alemanas en Bélgica y las austriacas en Servia no fueron sino golpes de timbre que la conciencia del derecho se daba a sí misma; eterna, inmutable, como la paz de lo absoluto.

Paralela a esta doctrina de algunos pacifistas hay otra que, sin tratar de investigar la naturaleza de la fuerza, supone desde luego que se trata de la fruta prohibida. No es tan sólo el mal en sí mismo, sino que corrompe cuantas cosas buenas buscan el sostén de la fuerza. Y dicen los que razonan de esta suerte que el Cristianismo no fué bueno sino cuando estaba perseguido; en cuanto se asoció al poder se hizo perseguidor, y perdió su virtud. Lo mismo le ha ocurrido al socialismo al hacerse gobierno en Rusia y en Hungría. También ha habido pacifistas que fundan su actitud en el supremo valor que tiene para ellos su vida individual. "¿Qué me importa que se salve el mundo si pierdo yo la vida?", decía uno de ellos en medio de la guerra.

Estas cosas y otras análogas se han dicho fre-

Biblioteca Nacional de España

cuentemente en Inglaterra por las minorías disidentes durante los años de la guerra. La tragedia y la comedia de la historia hizo que cuando Inglaterra tenía que prepararse a luchar por su existencia nacional, los espíritus de muchos de sus hijos, especialmente en los partidos democáticos, se hallaban a punto de verse sumergidos por doctrinas que cerraban los ojos a la visión del gran peligro que amenazaba al país. Durante todo el curso de la guerra tuvo que gastar Inglaterra considerables energías en combatir con argumentos las predicaciones pacifistas y en adoptar medidas de gobierno para evitar que estas propagandas pudieran convertirse en sediciones. Y lo curioso es que estas doctrinas pacifistas no son de origen británico, y mucho menos de origen liberal británico. Los liberales ingleses que realizaron la revolución del siglo XVII no creían que el derecho prevalece por su propia fuerza en el mundo de las realidades históricas. El puritano inglés era militante. El puritano, dice Macaulay, "se postraba en el polvo ante su Hacedor; pero plantaba el pie en el cuello de su rey". Y nadie ha encontrado acentos más nobles para cantar el empleo de la fuerza en servicio del derecho que el poeta Milton en "Samson Agonistes".

Oh! qué apuesto que es y qué restaurador
Para el alma de los justos largo tiempo oprimidos,
Cuando Dios en las manos de su libertador
Pone invencible poder
Con que sojuzgar al poderoso de la tierra, al opresor,
La fuerza bruta y turbulenta de los hombres violentos...

Como su buen sentido le ha hecho comprender siempre al pueblo inglés que el derecho no triunfa en el mundo meramente por ser derecho, sino que

Biblioteca Nacional de España

necesita hacerse acompañar de la fuerza, el pueblo británico se ha cuidado en todo momento de no abandonar su poder en manos extrañas, y esta es la razón de que Inglaterra no haya padecido el absolutismo monárquico, de que han sido víctimas, durante siglos, los demás pueblos europeos. La teoría que subsume o incluye la fuerza en el derecho no es, ciertamente, inglesa. Es alemana. Es de Kant. Fué formulada cuando Kant dijo, en su "Crítica de la Razón Práctica, que "la ley moral tiene que actuar (*muss wirken*) en el ánimo (*im Gemüte*)" Esta ley moral es, en la filosofía de Kant, el *noumenon* mismo de la libertad, pero no de la libertad de indiferencia, según la cual nos es posible hacer el bien o el mal, sino de la libertad entendida como un régimen social en el que no estamos oprimidos.

La libertad kantiana no es el libre albedrío, sino el ideal de una constitución liberal: el Reino de los Fines. El Imperativo Categórico nos hace obrar de tal modo que usamos "la humanidad tanto en nuestra persona, como en las personas de los demás, no meramente como un medio, sino al mismo tiempo como un fin". Y este Reino de los Fines no es meramente una aspiración, sino una realidad actual, un futuro que actuando en el presente, determina nuestras acciones. La interpretación de Cohen esclarece, sin violentarla, la doctrina kantiana: "De la misma manera que el ser de los sentidos elije aparentemente sus actos, los buenos tanto como los malos, cuando en realidad se encuentra determinado en este mundo, así la Cosa-en-Sí, acampada detrás de las nubes del mundo empírico, produce, con originalidad espontánea, los fenómenos que aparecen en las bambalinas del escenario..."

Lo característico de esta ética es el aserto de que

Biblioteca Nacional de España

la ley moral o Imperativo Categórico tiene que actuar, y actúa, sobre el ánimo. Pero el hecho, el terrible hecho destructor de teorías falsas, es que no actúa sino excepcionalmente. Es precisamente la evidencia del mal y de la fuerza injusta lo que ha inducido a algunos hombres a consagrar su atención a los problemas morales. ¿Por qué actúa la ley moral algunas veces? ¿Por qué no actúa siempre? A estas dos preguntas contrarias los kantianos han dado siempre una sola e idéntica respuesta. La ley moral actúa porque está "acampada detrás de las nubes del mundo empírico". Actúa porque está *allí*: no actúa siempre, porque está envuelta en nubes.

Esta respuesta es lógicamente indefensible. Si el imperativo es categórico, tiene que actuar siempre. Y si no actúa siempre es que no es categórico. Pero lo importante no es la contradicción lógica de esta doctrina, sino sus consecuencias prácticas. Porque los kantianos dicen que cuando la ley moral no actúa es porque se halla envuelta entre nubes, y por eso han dedicado sus esfuerzos a descubrirla, porque bastaba descubrirla para hacerla actuar. Con ello cesa de ser práctica la vida moral, para convertirse en pura especulación. Y el kantismo acaba substituyendo la "cultura ética" por la "cultura de la ética". En vez de separar la lucha por el derecho del descubrimiento del derecho, como el sentido común los separa, el kantismo cambia la lucha en un descubrimiento, y elimina de esta suerte el elemento de poder en el progreso moral de los hombres.

Esta filosofía idealista fué propagada en Alemania durante la primera mitad del siglo XIX. Si se hubiera propagado entre los príncipes, los "junkers" y los oficiales del ejército, sus efectos habrían sido quizás beneficiosos, porque acaso habría producido el

Biblioteca Nacional de España

milagro de convertir los tigres en corderos. Pero se propagó principalmente entre las clases intelectuales, que debieron haber sido el fermento moral del pueblo germánico, y dió a sus energías su carácter especulativo. Así nació aquella enorme literatura del idealismo místico que sólo es comparable, en cantidad y calidad, con la de Alejandría en los siglos III y IV. El valor intelectual de esta literatura es pequeño. Se le pueden aplicar las palabras que Bertrand Russell ha dedicado a una de sus manifestaciones:

"Lo que llama conocimiento no es una unión con el No-Yo, sino una red de prejuicios, hábitos y deseos, que forman un velo impenetrable entre nosotros y el mundo de fuera. El hombre que encuentra placer en semejante teoría del conocimiento es como el hombre que nunca sale de su círculo doméstico por miedo a que su palabra cese de ser ley."

El resultado práctico de esta filosofía fué el fracaso del liberalismo alemán en 1848. Los liberales alemanes se olvidaron de que no hay otro medio para realizar el derecho en este mundo que mantenerlo con las armas. Sólo a última hora se le ocurrió a la Asamblea Nacional de Alemania nombrar al Archiduque Johann comandante supremo del ejército. Pero no había contado con los príncipes, ni con las tropas. El rey de Prusia dijo a los miembros de la Asamblea: "No os olvidéis de que hay príncipes en Alemania, y de que yo soy uno de ellos." Príncipe en Alemania no es una vaga palabra honorífica. "Fürst" significa primero; el primero en poder. Pocos meses después cuatro sargentos disolvieron la Asamble Nacional! Y el resultado de aquel fracaso se expresó en el éxito del Manifiesto Comunista de Marx y Engels. El pueblo alemán cesó de creer en la herejía de que el derecho es en sí mismo fuerza, y se

Biblioteca Nacional de España

pasó a la convicción contraria, no menos herética y funesta, de que el poder es, en sí mismo, derecho. ¡La interpretación materialista de la historia! Como la ilusión de que el derecho triunfa por sí mismo resultó engañosa, Alemania se convirtió a la creencia de que todo lo que triunfa es justo.

El pacifismo radical que mantiene que el derecho es en sí mismo fuerza, es, en teoría, un pecado contra la verdad, porque coloca "una red de prejuicios, hábitos y deseos "en el lugar de la verdad. Pero en la práctica es un crimen, porque desarma el derecho, y lo deja indefenso frente a las agresiones de los hombres violentos.

Biblioteca Nacional de España

II

La teoría militarista

Llamamos teoría militarista a la que dice que el poder es en sí mismo derecho, y, por lo tanto, subsume el concepto de derecho en el de fuerza. Esta teoría es mantenida en Alemania, primero, por la más popular de sus "ideologías", la "monista", y también, por la más sabia de sus escuelas jurídicas, la representada por el Profesor Jellinek, de la Universidad de Heidelberg. Dejo a un lado la influencia que hayan ejercido en la mentalidad alemana escritores independientes como Nietzsche y Schopenhauer, o publicistas semi-independientes, como Bernhardi. Ni Ostwald, el Pontífice máximo del monismo alemán, ni Jellinek han dicho nunca que el poder es en sí mismo derecho, y si les atribuímos este concepto no es porque lo hayan explícitamente expresado en sus obras, sino porque se deriva, con la fatalidad de una lógica veraz, de los principios por ellos mantenidos. Nuestra tesis quedará suficientemente probada si mostramos que de ciertos principios defendidos por esos hombres se deriva la inclusión del concepto de derecho en el de poder.

La más popular "ideología" de la nueva Alemania se encuentra en los Sermones Monistas (*Monisten Predigten*) del profesor Ostwald. El secreto de su éxito está en su claridad. Ostwald se limita a decir

Biblioteca Nacional de España

a sus lectores que los tiempos de la religión han pasado, que los hombres de ahora deben ser guiados por la ciencia, que no hay nada más que energía en el universo, que todo concepto que no se refiera a la energía carece de contenido, y que también la moralidad humana ha de ser "energética". La gran idea del profesor Ostwald consiste en substituir el Imperativo Categórico de Kant por su propio Imperativo Energético, que dice: "No malgastes energía; valórala."

Estas ideas son tan sencillas de comprender que se las conoce en Alemania por el nombre de "Die Weltanschauung der Halbgebildeten", que en español pudiera traducirse por el de la religión de los medio educados, si el concepto de religión incluyese la de aquellas gentes que creen en un Dios sin relación con la bondad, como la Energía del profesor Ostwald. Las razones históricas que han hecho de la mentalidad popular alemana campo favorable para la propaganda de esta "ética" del Imperativo Energético son bien conocidas: primera, las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII fueron tan sanguinarias en Alemania que sembraron en los espíritus las semillas de una repugnancia casi invencible hacia toda clase de especulación religiosa; segunda, el hecho de que en el siglo XVIII, cuando la nueva Alemania empezaba a formarse, prevalecía en el mundo culto un racionalismo antirreligioso; tercera, la dificultad o imposibilidad de que las masas populares comprendieran la terminología filosófica en que se expresó la reacción idealista de Kant y Hegel contra el materialismo del siglo XVIII; y, cuarta, la necesidad que sentía el pueblo de llenar el vacío que les dejaba en las almas la interpretación económica de la historia. Marx y sus secuaces habían dado a los alema-

Biblioteca Nacional de España

nes una teoría de la vida fácil de entender; la de que los hombres se guían por sus intereses, y tripas llevan pies. Lo que no les dieron fué una moral. Pero la moral es necesaria para la acción. De entre diversos intereses, ¿por cuál habremos de guiarnos? No podemos dar un solo paso sin la norma de algún criterio sobre el bien y el mal. Y así, a falta de otra, se propagó la ética del Imperativo Energético. Los que no pueden comprender cómo fué posible que en el centro de la Europa cristiana surgiese una ética tan extraordinaria como la que nos reveló la guerra, debieran tomarse el trabajo de leer los "Sermones Monistas" que hace algunos años solían verse en las barberías y en las tabernas de las ciudades de Prusia.

Porque el postulado "Todo es Energía", equivale al aserto de que no hay más derecho que la fuerza. Es verdad que Ostwald, al lado del "bellum ominum contra omnes", que caracteriza a los hombres en su estado natural, reconoce la existencia de una ley natural de simpatía y de solidaridad. Ostwald dice, de hecho, que la simpatía es una ley natural, es decir, una ley que tiene que ser realizada indefectiblemente. "La voluntad de la ley no puede ser distinta de la voluntad de uno mismo", dice con palabras que recuerdan las de Kant. Pero este aserto es puramente teórico, en cuanto que sólo se propone esclarecer la naturaleza de nuestra voluntad, y no nos proporciona norma alguna de conducta. Que el aserto es falso nos lo ha probado la guerra; no habría habido guerra si la simpatía humana fuera una ley natural e inevitable. Pero lo que ordena el Imperativo Energético de Ostwald es que no malgastemos energía, y que la valoremos.

Si tuviésemos que analizar este imperativo diríamos una de estas dos cosas: o bien la energía no

Biblioteca Nacional de España

puede ser malgastada, como se desprende de la ley natural de la conservación de la energía; o, si puede ser malgastada y valorada, hay que admitir la existencia de normas valoradoras — ¡las viejas normas del bien y del mal!, que no pueden ser reducidas a energía, porque son cualidades y no cantidades. O bien el Imperativo Energético carece de todo significado espiritual, y es un consejo puramente utilitario, equivalente a decir: "No te pases las noches sin dormir"; o, si tiene significado espiritual, nos dice sencillamente: "No emplees tu energía en el mal, sino en el bien" — con cuya formulación estoy de acuerdo, pero con la cual se presupone la existencia del mal y del bien, como entidades valoradoras de la energía, y distintas, por lo tanto, de la energía misma. En cuyo caso reconoceríamos que el elemento de la moralidad actúa en el mundo, y no sólo el de la energía. Sólo que entonces el monismo del profesor Ostwald no sería ya un monismo, sino un dualismo.

Imaginémonos el tipo de hombre que acepta sin crítica el Imperativo Energético. ¿Qué ha de hacer si su criterio único es el de energía? O se dedicará exclusivamente a aumentar su propio poder — en cuyo caso será el modelo del perfecto egoísta — o abandonará pasivamente su propia energía a una masa mayor de fuerza, al modo que un río entrega sus aguas al Océano — en cuyo caso aceptará de propio albedrío su posición como un obrero más de Krupp, o como un soldado más de los ejércitos del Kaiser, como si éste fuese su natural destino.

Pero las ideas de Ostwald no pueden ser consideradas como representativas de la mentalidad alemana, precisamente a causa de su carácter popular. No sucede así con las del profesor Jellinek, de Hei-

Biblioteca Nacional de España

delberg. Georg Jellinek fué hasta su fallecimiento en 1911 la más alta autoridad en el pensamiento jurídico de Alemania. Su teoría del Estado es todavía la teoría oficial. Es la teoría orgánica que concibe el poder público como el derecho del Estado, y que afirma la personalidad moral del Estado. Los profesores alemanes no comparten mi opinión de que estas cuestiones de política, derecho y moral no son problemas técnicos, aunque sean difíciles, y no deben ser tratados en una terminología especial, inaccesible a los profanos. Los profesores alemanes creen, por el contrario, que se trata de problemas técnicos, y los tratan en un vocabulario al través del cual necesitaremos abrirnos camino, si queremos refutar las doctrinas jurídicas con que desearían subyugar al mundo.

Elijo a Jellinek porque no es a primera vista un teorizante de la fuerza. Su concepción del derecho es la del "mínimo ético que la sociedad necesita en cada momento de su vida para seguir viviendo". De este concepto de la ley como el mínimo ético surge el del Estado que la realiza. "La existencia de la ley depende de la existencia de una organización que la realice." Hasta este punto todo va bien; porque Estado y organización — palabras peligrosas — pueden entenderse en el sentido de gobierno y administración — palabras exactas. Lo importante para nosotros es que Jellinek distingue claramente entre la naturaleza y los fines del Estado. La naturaleza del Estado es la fuerza; su fin es la moralidad. Una vez establecida esta distinción, parece que estamos muy lejos de toda teoría que pretenda consolidar la fuerza aconsejando al espíritu humano a rendirla obediencia.

Jellinek define de esta suerte la naturaleza del

Biblioteca Nacional de España

Estado: "El Estado es la unidad de asociación, dotada originalmente de poder de dominación, y formada por hombres asentados en un territorio." Más sencillo: el Estado es la fuerza. Pero al definir los fines del Estado, Jellinek dice: "El Estado es la asociación de una nación, que posee una personalidad jurídica soberana, la cual, de una manera sistemática y centralizadora, sirviéndose de medios externos, fomenta los intereses solidarios individuales, nacionales y humanos, en la dirección de una evolución progresiva y común." Esto significa que el gobierno debe ser bueno, que la fuerza debe servir al derecho.

Distinguir entre fuerza y derecho es ya profesar un ideal. Esta es la razón de que Jellinek figure en Alemania entre los juristas del idealismo. Algunos jóvenes buscan en sus libros principios que les permitan infundir nueva vida al liberalismo. Pero Jellinek es también el más autorizado de los mantenedores de la teoría orgánica del Estado, y ésta es la teoría alemana — "la idea alemana". Sólo que la teoría orgánica puede adoptar una forma más cruda, como cuando Gierke dice que: "El Estado es un organismo humano-social con una vida distinta de la de sus diferentes miembros." Esta teoría no es aceptada por Jellinek porque el Estado carece del carácter fundamental de todos los seres vivos: la renovación por el cambio de generaciones. Muchos Estados modernos deben su existencia a la espada; y este no es ciertamente un medio orgánico de procreación. Ni tampoco cree Jellinek en el carácter místico que da Hegel a su concepción orgánica del Estado cuando define a éste como: "Una substancia moral consciente de sí misma, la voluntad racional y divina que se ha organizado para sí misma una

Biblioteca Nacional de España

personalidad". Jellinek desecha como metafísica esta creencia en una substancia ultra-material. Para Jellinek el Estado: "Es la unidad interna de una nación guiada por una voluntad."

Pero si la unidad del Estado es de un carácter asociativo, ya no es de un carácter orgánico, y no puede ya decirse que Jellinek mantiene la teoría orgánica del Estado. Y en cierto sentido no la mantiene, porque no cree que el Estado sea un organismo. Pero la mantiene, en cambio, al afirmar que lo esencial del Estado es el órgano. La mantiene, por ejemplo, cuando dice:

"Toda asociación necesita una voluntad que la unifique, y que no puede ser otra que la del individuo humano. Un individuo cuya voluntad tiene el carácter de voluntad de la asociación, debe ser considerado, en tanto que esta relación con la asociación subsista, como el instrumento de su voluntad, es decir, como el órgano de la asociación."

De este principio se deriva toda la teoría orgánica de Jellinek. Los órganos del Estado se dividen en inmediatos y mediatos. El órgano inmediato es lo que llaman los juristas ingleses el Soberano; que puede ser un simple individuo, como el Kaiser, o una corporación, como el Parlamento británico. Los órganos mediatos están constituídos por las diferentes ramas de la burocracia. El órgano inmediato es completamente independiente; es decir, no está sujeto a la voluntad de ningún otro. La pluralidad de los órganos inmediatos "es siempre amenazadora y no puede durar largo tiempo". "El Estado necesita una voluntad única." "Cada Estado necesita un órgano supremo." "El órgano, como tal, no tiene personalidad frente a la del Estado." "No hay dos personalidades, la del Estado y la del órgano; sino

Biblioteca Nacional de España

que Estado y órgano son más bien una unidad." Mientras en la teoría representativa, "representantes y representados son siempre dos, la asociación y el órgano continúan siendo en cada momento la misma persona". "Los órganos no son nunca personas: los jefes de Estado, las Cámaras, las autoridades, no tienen nunca personalidad jurídica; la única y exclusiva personalidad es la del Estado." "El órgano no tiene derechos, sino solamente competencia jurídica." Así "desaparece la doctrina del derecho del monarca al poder del Estado". "Este poder pertenece al Estado, y el monarca, como tal, es el órgano supremo del Estado." "De otra parte, el individuo puede tener el derecho a ocupar la plaza de un órgano." "Si los órganos del Estado fuesen eliminados, no quedaría, hablando jurídicamente, más que la nada."

Tal es "la idea alemana". Cada Estado requiere una voluntad única. Una voluntad única requiere un órgano supremo. Este órgano es irresponsable, porque no es su personalidad, sino la del Estado la que por él actúa. Y si se suprime este órgano supremo y esta voluntad única no queda jurídicamente más que la nada. Tal ha sido la doctrina oficial de Alemania. En Rusia era un hecho el absolutismo del Zar, pero las clases intelectuales protestaban. Era en Alemania donde la ciencia política y las universidades proclamaban el órgano supremo y la voluntad única, hasta que el desastre de la guerra mostró a su pueblo atónito que el órgano supremo y la voluntad única habían encarnado en el cuerpo de un tullido y en el alma de un loco.

Toda esta teoría se basa en el aserto de que: "Cada asociación necesita una voluntad que la unifique, y que no puede ser otra que la del individuo

Biblioteca Nacional de España

humano." En estas líneas se condensa todo el sistema de la docilidad y obediencia alemanas. Pero es falso lo que en ellas se dice. No es verdad que cada asociación necesite una voluntad que la unifique. El rasgo característico de cada asociación es la pluralidad de voluntades. En cada asociación hay tantas voluntades como individuos. Si fuera cierto que no puede haber asociaciones sin una voluntad que las unifique, no habría asociaciones, porque la pluralidad de voluntades no puede ser puesta en tela de juicio. Podrá ser todo lo peligrosa que se quiera la pluralidad de "órganos supremos" y lo peligroso, en efecto, es que haya individuos que quieran convertirse en órganos supremos a expensas de los otros individuos, pero es inevitable, porque cada individuo es, más o menos, un órgano supremo.

A pesar de esta afirmación nuestra, es innegable que cada asociación supone unidad. ¿En qué consiste la unidad de las asociaciones? Hemos visto que no en la voluntad, por la razón sencilla de que las voluntades no pueden unificarse en una sola sin desaparecer. Pero no es necesario que las voluntades se fundan en una sola voluntad para que puedan asociarse. Aquello en que se asocian las voluntades es una cosa común, un objeto común. Este objeto común puede ser jugar al "football" o el deseo de autonomía. Pero es la cosa común, y no la voluntad única, la base de las asociaciones.

Por querer basar las asociaciones en una voluntad única, Jellinek tiene que fundar el Estado en un "poder originario de dominación". Y esto es basar el derecho en la fuerza. No basta decir posteriormente que el poder debe emplearse en servicio del derecho. Ello se confía a la conciencia del individuo que obra como "órgano supremo" de la asociación

Biblioteca Nacional de España

y a los órganos mediatos. Los miembros individuales de la asociación no parecen tener otra función que la de reconocer la necesidad de la "voluntad única" y del "órgano supremo", y la de obedecerles.

Esta teoría pudiera servir de modelo a todas las doctrinas autoritarias, por lo mismo que es la más sutil de todas ellas, y por ello la más peligrosa. Pero es falsa, falsa en su postulado inicial, y falsa en sus consecuencias. La verdadera esencia de las asociaciones no ha de encontrarse en una voluntad única, que no existe, ni puede existir, sino en la cosa común. Son las cosas las que unen a los hombres. Y esta es la causa de que frente a las voluntades dominadoras sea posible aún la democracia.

Biblioteca Nacional de España

LA INTERPRETACIÓN ECONÓMICA DE LA HISTORIA

Hasta ahora hemos hablado de las ideas que han hecho posible la constitución del Estado moderno, y, consiguientemente, la guerra última. Los hombres se emanciparon de los fines ultra-humanos para los que habían vivido en épocas mejores, se proclamaron a sí mismos el centro moral de la vida, y acabaron por hallar ese centro en un hombre solo, o en un grupo de hombres, a los que divinizaron llamándoles Soberano o Estado. Ahora vamos a tratar de la "Interpretación Económica de la Historia". A primera vista no hay nada más alejado de la concepción humanista de la vida que la interpretación económica de la Historia. El hombre cesa en ella de ser centro del mundo para convertirse en un satélite de una importancia que no vale la pena de evaluar. Fuerzas ciegas e irresistibles le gobiernan: el hambre, la técnica, los medios de producción. Las ideas y las aspiraciones de los hombres carecen de toda influencia en el proceso de las cosas. Son más bien las máquinas las que gobiernan a los hombres: la locomotora, el dinamo, el aeroplano, el cañón de 420. El hombre ha vuelto a ser expulsado del Paraíso, que sería en este caso la ilusión de su libertad, para caer, siervo de las máquinas, en un mundo, donde toda redención no sólo es imposible,

Biblioteca Nacional de España

sino absurda. — Tal es el horizonte que, de primera visión, nos descubre la interpretación económica de la historia. Y, sin embargo, ¿no es posible que un análisis algo delicado de la nueva doctrina nos descubriera en ella una de las más populares y perniciosas expresiones del subjetivismo y romanticismo de la modernidad?

Digo populares, porque hay serias dudas sobre si la interpretación económica de la Historia ha llegado a ser tomada en serio por los hombres competentes en materias históricas. Hasta hay motivos justificados para dudar de que Carlos Marx, su inventor, profesase fidelidad a su doctrina. No cabe duda de que Marx creía que el agente principal de los cambios sociales es el factor económico. No solamente lo ha dicho en pasajes que ya se han hecho familiares, sino que la obra total del marxismo consiste en encomendar el triunfo del ideal socialista al factor económico del interés de clase de las multitudes obreras del mundo. Y he aquí ahora algunos de aquellos pasajes familiares: "En las relaciones inmediatas del dueño de las condiciones de la producción con los productores inmediatos... encontramos el último secreto, las bases ocultas de toda la fábrica social y de las instituciones políticas." "La manera de producción de la vida material condiciona, en general, el proceso de la vida social, política y espiritual." "El molino de mano da la sociedad con el señor feudal; el molino a vapor, la sociedad con el capitalista industrial."

Estas y otras frases semejantes nos convencen de que Marx creía realmente en la "interpretación económica de la historia". Lo que no se ha dicho suficientemente es que Marx creía igualmente en otra teoría, completamente opuesta, que pudiera llamarse

Biblioteca Nacional de España

la "interpretación histórica de la Economía". Marx ha repetido sin cansancio que "toda institución económica es una categoría histórica". Su crítica de la Economía "clásica" se basa precisamente en el hecho de que los economistas han considerado como categorías naturales o "eternas" las que no eran sino categorías temporales e "históricas". Y estas no son frases escogidas tendenciosamente. El deseo de interpretar históricamente la Economía se halla tan profundamente arraigado en Marx como el de interpretar económicamente la Historia. Su mejor obra, "Das Kapital", no es, en el fondo, más que una investigación histórica. Digo en el fondo porque en la forma parece ser, como lo reconoce Marx, una "construcción a priori". Pero Marx niega que sea así, aconsejándonos que distingamos entre su manera de exponer y su manera de investigar. Respecto de su exposición nos dice que ha coqueteado *(kokettirte)* con la dialéctica hegeliana. Pero el objeto de su "investigación era apropiarse el material en detalle, analizar sus diversas formas de desarrollo, y descubrir el lazo interno que las une". Hacer esto es escribir historia. Y cuando llega a formular el "secreto" del capital o "acumulación originaria", lo hace históricamente: "Expropiación de los campesinos ingleses... Robo de los bienes de la Iglesia... Robo de los dominios del Estado." El capitalismo es, en la concepción marxista, un producto histórico, una creación del hombre, tan accidental como las fronteras de Servia o como el sistema parlamentario. Si posteriormente lo convierte en una entelequia, que se mueve según sus propias leyes e independientemente de la voluntad humana, ello se debe a que Marx mantiene la interpretación histórica de la Economía, según la cual los hechos económicos están

Biblioteca Nacional de España

condicionados por los demás hechos históricos, como las leyes, la política y las ideas dominantes, sin abandonar la interpretación económica de la Historia, según la cual la política, el derecho y las ideas son resultados de las condiciones económicas.

Pero las dos interpretaciones se excluyen mutuamente. Verdad que es posible concebir la Economía y la Historia en un proceso de acción y reacción mutuas, como miembros de un sistema superior. De esta manera concebimos la relación que une a los planetas Saturno y Neptuno dentro de nuestro sistema solar. Esta es una relación de reciprocidad, y no de causalidad. Pero en esta relación no podemos hablar ni de una interpretación saturniana de Neptuno, ni de una interpretación neptuniana de Saturno, como en realidad no es lícito hablar de una interpretación económica de la Historia, ni de una interpretación histórica de la Economía. Esta interpretación no es posible sino cuando se trata de una relación de causalidad. En el caso de una relación de reciprocidad, ni la Economía es causa de la Historia, ni la Historia de la Economía. Una de estas proposiciones cancela la otra: o hay entre ambas relación de causalidad o de reciprocidad.

Me preguntaréis cómo es posible que pensador tan eminente como Marx cayera en una contradicción tan notoria. Pero no soy yo quien está llamado a responder de las contradicciones de Carlos Marx. Si se me pidiese una explicación personal de sus contradicciones diría que se trataba mucho más de un gran agitados que de un gran pensador; y de que Marx, como buen judío, estaba dotado de mayor poder de voluntad que de libertad de inteligencia. Pero repito que no soy el llamado a explicar las contradicciones de Carlos Marx. Los que deben explicarlas son sus

Biblioteca Nacional de España

secuaces. Pero no las explican; las aceptan sin darse cuenta de ellas. Dícese que la mejor defensa de la interpretación económica de la Historia es la de Mr. Edwin R. A. Seligman, profesor de Economía de la Universidad de Columbia. Sólo que al término de su obra encuentro esta sentencia: "La interpretación económica de la Historia, por acentuar las bases históricas de las instituciones económicas, ha prestado un gran servicio a la Economía." Y aquí nos encontramos, al mismo tiempo, la interpretación económica de la Historia, y la interpretación histórica de la Economía, sin que Mr. Seligman sospeche la contradicción en que ha caído.

Hay, como vemos, razones sólidas para dudar que exista seriamente en el mundo de la ciencia una interpretación económica de la Historia. Si existiera entrañaría un intento de interpretar los objetos de una ciencia individualizadera, como la Historia, por los objetos de una ciencia generalizadora, como la Economía, en general, quiere serlo. Aclaremos estas palabras. La Historia trata de individuos. Estos individuos pueden ser tan grandes o tan pequeños como el historiador los aconseja. Se puede escribir una historia de Julio César o de la humanidad, del Cristianismo o de las máquinas de vapor; pero es inevitable que cada historia se refiera a un individuo, en el sentido de algo que no se divide. Interpretar la historia económicamente, es buscar la causa de los individuos históricos en generalidades económicas.

Este intento es, a priori, absurdo. Todas las cosas, orgánicas o inorgánicas, tienen un aspecto general, común a las otras cosas de la misma clase, y un aspecto individual, particular y único. El aspecto general de una cosa debe ser tratado genéricamente; el individual, individualmente. Las ciencias generali-

Biblioteca Nacional de España

zadoras tratan de lo general; las individualizadoras, de lo individual. La Historia es la ciencia de lo individual. ¿Por qué es absurdo tratar de explicar lo individual por lo general? Porque lo general es una condición, pero no la causa de lo individual. Todo intento de formular leyes históricas se basa en una confusión del concepto de condición con el de causa. Esta confusión es muy frecuente en libros de ciencia. Pero el lector se librará de ella si concibe la condición como una causalidad necesaria, pero insuficiente, para explicar el individuo, y la verdadera causalidad como aquella que da una explicación suficiente, pero no necesaria, del individuo. El lado individual de las cosas es siempre accidental. Esta palabra no implica ningún menosprecio. Todas las cosas que estimamos preciosas, cada producto cultural, y la totalidad misma de la cultura, son accidentales. Aun es posible que la civilización no sobreviva a las consecuencias de la última guerra, y probable que no resista la repetición de un choque semejante.

Ninguna condición general puede explicar el individuo. Estoy tomando notas con una pluma de madera, con punta de acero, que tiene el mango quemado, porque el invierno pasado lo arrimé a la estufa, para encenderme con él un cigarrillo. Ciencias generalizadoras podrán explicarme lo que son la madera y el acero, pero la explicación histórica de que esta pluma tenga el mango quemado ha de encontrarse en el accidente de habérseme ocurrido encenderme con ella un cigarrillo. Y a cada una de las cosas del mundo le ha ocurrido su accidente. El hecho de que Julio César, como los demás hombres, tuviera que comer para vivir, no explicará jamás a Julio César. La historia de Julio César, como la del Renacimiento, como cualquier historia — e incluyo

Biblioteca Nacional de España

cosas inorgánicas, tales como la luna — es la de un individuo en tanto que no se parece a otros individuos. De aquí lo absurdo de intentar explicarse los individuos históricos por medio de una ciencia generalizadora como pretende serlo la Economía.

El absurdo desaparece cuando se convierte la Economía en una disciplina histórica, contenta con explicar ciertos hechos históricos, tales como los mercados, los salarios, la renta, el capital, el crecimiento del poder de ciertas clases sociales, y otros fenómenos semejantes descuidados por otros historiadores. En este sentido puede concebirse la construcción a priori y generalizadora de la Economía como una mera tentativa de formar conceptos empíricos o signos nominales. con los cuales aprehender ciertos hechos históricos o ciertos aspectos del material histórico. Así concebida, la Economía general o teórica pasa a ser una ciencia auxiliar de la Historia, semejante a la Arqueología o a la Paleontología, mientras que la Economía concreta se convierte en uno de los modos de la Historia misma, o en una de sus partes, y ciertamente en una de sus partes más interesantes, considerando el lugar importante que ocupan las actividades económicas en las actividades humanas. Pero ello equivale a decir que la Economía o Historia de los hechos económicos no puede interpretar la Historia, en general, porque la parte no puede explicar el todo, y sería tautológico querer explicar la Historia por la Historia.

Hay razones graves para dudar de que la Economía pueda llegar nunca a convertirse en una ciencia general autónoma, y servir, como tal, de condición para la historia. Una ciencia generalizadora se hace autónoma cuando puede formular una ley natural o general que le sea propia. La única ley que la

Biblioteca Nacional de España

Economía puede ofrecernos con pretensiones de universalidad es la que define el motivo económico diciendo que "cada ser humano trata de satisfacer sus necesidades con el mínimo gasto de esfuerzo". Aun concediendo que esta ley fuese absolutamente valedera, no sería económica, sino biológica. No necesitaríamos de la Economía para formularla, sino que la hallaríamos ya hecha en la Biología. Podemos aventurar tranquilamente la predicción de que si un tigre hambriento ve una oveja a tres varas de distancia no la dejará en paz para hacer presa en otra que se encuentre a tres leguas. De los hombres no podemos decir sino que esta ley sería valedera en caso que no fueran más que bestias. Como son algo más, diremos que son los únicos animales que pueden beber cuando no tienen sed, o dejar de beber cuando están sedientos, o producir artículos para satisfacer deseos que no son necesidades reales, o malgastar lo que poseen, o no producir cosas que verdaderamente necesitan.

Hay otra razón para que no existan leyes naturales económicas — ni aun las que el hombre pudiera derivar de su condición animal, es decir, de la Biología — y es que en el mundo de la naturaleza el animal que quiere satisfacer sus necesidades con el mínimo esfuerzo está dado por la Naturaleza misma, mientras que en la Economía el factor hombre no puede considerarse como cosa dada, sino que es variable y aun, en cierto modo, voluntario. Un alemán de quien se habló considerablemente en el resto de Europa durante la guerra, por haber supuesto que se había constituído un nuevo Super-Estado, la Europa Central, a base económico-militar, y por encima de toda veleidad nacionalista, escribió antes de la guerra un libro titulado "Economía Política de la

Biblioteca Nacional de España

Nueva Alemania", en que se mantenía la tesis de que el *primum movens*, el principal motor de la vida económica, era el crecimiento de la población. Ello se decía en Abril de 1911. Dos años más tarde, al estudiar las estadísticas de la natalidad alemana, tuvo que confesar, en su semanario "Die Hilfe", que se le había revelado el hecho de que la nación alemana en masa estaba empezando a negarse deliberadamente a perpetuarse como raza. Esta variabilidad del factor hombre anula también la validez de la economía "agraria" de Henry George, quien atribuye todos los males al alza constante del valor en venta de las tierras. Esta alza es un fenómeno histórico o accidental, y no una ley general. El valor en venta de la tierra de Francia fué en 1879 de 89.000.000,000 francos, mientras que en 1913 no excedía de 68,000.000,000 de francos. Es posible, y aun probable, que la causa de este decrecimiento haya de buscarse en la disminución de la natalidad, acompañada de la emigración de los campesinos a las grandes ciudades. Pero, probablemente, fué acompañada de otras y más complejas causas.

Precisamente porque el hombre es, por lo menos, el más accidental o el más histórico de los animales es posible para él, sino anular la ley biológica, evadir su cumplimiento. Puede, de una parte, gastar mucho mayor esfuerzo en satisfacer sus necesidades del que necesita gastar en rigor, porque ha encontrado una fuente de placer en el esfuerzo mismo, por amor a la obra. Y ha descubierto, de otra parte, que si puede acumular y almacenar más artículos de los que necesita inmediatamente consigue libertarse, en el sentido de capacitarse para dedicar sus actividades a fines no económicos. De aquí surge una nueva interpretación de lo económico. Ya no es una

BIBLIOTECA NACIONAL

Biblioteca Nacional de España

ley natural, sino un valor; un producto cultural. La riqueza, como vimos en otro capítulo, es uno de los modos del poder, y ya se considere el poder como un bien en sí mismo, ya como un bien instrumental, basta considerar que el capital liberta al hombre de la tiranía de las necesidades inmediatas, que le permite dedicarse a otras actividades, que lo necesita para construir museos, teatros, bibliotecas, hospitales y templos, para justificar el entusiasmo con que un espíritu tan desinteresado como el de Adan Smith contemplaba el crecimiento de la riqueza de los pueblos.

Pero la accidentalidad de los hombres es tan grande que a veces convierten el poder económico en fin exclusivo de la vida, aun a expensas de todos los demás bienes supremos: la verdad, la justicia y el amor. Todos conocemos el tipo del hombre para el que les *affaires sont les affaires,* y los negocios, la medida suprema de la vida. Hay épocas en que naciones enteras se contaminan de este ideal, y en que ¡extraña alucinación!, hasta se consuelan de la pobreza de las multitudes ponderando los millones de sus pontentados. Y así ha surgido una de las enfermedades más desconcertantes del espíritu humano. Consiste esencialmente en una interpretación de la Historia mucho más peligrosa que la del mismo Marx. La de Marx es ya en sí misma peligrosa, porque, como ha observado Mr. G. K. Chesterton: "La teoría de que toda la historia es una busca de alimentos, hace que las masas se contenten con alimentos y cosas físicas, aun sin libertad." En lugar de la palabra "libertad", que expresa algo vago, preferiría yo decir participación en el gobierno. El problema que ha de afrontar hoy el mundo no consiste tanto en que las masas populares interpreten la His-

Biblioteca Nacional de España

toria económicamente, cuanto en el hecho de que una minoría de individuos, o una clase social, se haya posesionado de los instrumentos de producción, creando así el proletariado. La expropiación de los trabajadores (aunque no haya sido absoluta, puesto que, a Dios gracias, aun quedan muchos millones de trabajadores que poseen sus medios de producción), ha hecho surgir un mundo en que las multitudes se han visto forzadas a interpretar, económicamente, la vida, porque su incertidumbre material las ha obligado a no pensar apenas más que en el pan de cada día. Pero en el caso de los ricos, la interpretación económica de la historia no es ya un efecto de las circunstancias, sino una causa que las origina. ¿De dónde viene? ¿Qué es en substancia? Lo que todo romanticismo: una justificación teórica, una eliminación, un olvido de nuestros dos pecados fundamentales: la concupiscencia y el orgullo. Los codiciosos han dicho: "no hay más caballero que Don Dinero". Luego ha venido Marx y ha dicho: "así es el mundo, no hay que darle vueltas". Pero el mundo no es así, sino sólo una parte del mundo, y esta parte del mundo porque los hombres han querido hacerlo así, y aun esta parte no podrá seguir siendo así mucho tiempo, porque es un infierno, y el infierno es la antesala de la muerte. El hecho de que la palabra pecado haya dejado de significar cosa alguna para muchos de los espíritus modernos, incluídos, naturalmente, los que fingen una religiosidad que no tienen, no significa que se hayan suprimido los pecados, y mucho menos que nos sea dable escapar a sus inevitables consecuencias. "Porque la paga del pecado es la muerte."

Hubo un tiempo en que los hombres no se consideraban dentro del mundo, sino criaturas destina-

Biblioteca Nacional de España

das a servir al Creador. Los hombres de aquel tiempo sabían que eran pecadores, y capaces, como tales, de abandonarse a la concupiscencia y al orgullo. Por eso se promulgaron leyes que prohibían la usura, y en tanto que estas leyes no fueron abolidas no pudo crearse el dualismo de capital y proletariado. La interpretación económica de la Historia era entonces un pecado en la teoría y un crimen en la práctica. Pero llegó el Renacimiento, y con el Renacimiento, el Humanismo; y, con Lord Bacon, el hombre volvió a proclamar su propio reino, como en los tiempos de Protágoras. Se convirtió de nuevo en la medida de las cosas. No hay nada más interesante a este respecto que aquel pasaje de Nicolás Barbon, el economista inglés del siglo XVII, en que se niega que el valor de una cosa consista en su utilidad, y se dice que el mejor juez del valor de una cosa es el mercado. Aquí se ha efectuado la transmutación de los valores característica de la modernidad. El valor de una cosa no es ya el valor objetivo de su utilidad, sino el valor subjetivo que le dé el mercado, es decir, el comprador, el capricho del hombre. El hombre ha cesado de ser una criatura, para convertirse en medida y en fin. Esta es la subjetivación de los valores.

Las promesas del Humanismo no se han cumplido. Todo el liberalismo de Adán Smith se basa en la cándida creencia de que la naturaleza del hombre está constituída de tal modo, que del libre juego de sus actividades no puede resultar más que el bien. No sucede así. Hasta de la liberación económica de todos los hombres, y mucho menos de la de algunos hombres, puede no resultar otra cosa que una competencia universal por la posesión de la mayor riqueza, y aun en medio de la opulencia serán pro-

Biblioteca Nacional de España

bables conflagraciones como la última, que originen, como se anuncia ya para la próxima, el término de la civilización. Sólo que la idea humanista se halla ya a punto de verse superada. El hombre vuelve a ser considerado como el portador de valores culturales, lo que no es sino la misma idea medioeval en otras palabras. Y así la interpretación económica de la Historia está cediendo el puesto al viejo imperativo de "Sed perfectos como vuestro Padre que está en los cielos", que nos ordena la realización en la tierra de todos los valores y no meramente de los económicos.

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

LA BUROCRACIA Y LAS GUERRAS

Como ya he dicho que la Economía es sólo un aspecto de la Historia, espero que no se me entenderá mal si digo que la condición fundamental que ha hecho posible la guerra última ha de encontrarse en el crecimiento desenfrenado de las burocracias. Ya hemos establecido en otra parte una distinción suficientemente clara entre los conceptos de causa y de condición. En el conocido ejemplo de la explosión en el polvorín, que a su vez incendia la ciudad vecina, la causa es el haberse encendido una cerilla, pero la condición de la magnitud de la catástrofe es el haber sido almacenadas grandes cantidades de explosivos en las inmediaciones de una ciudad. Pero, naturalmente, el peligro implícito en el crecimiento inmoderado de las burocracias es de otro género que el resultante de la acumulación de explosivos. Este peligro es físico: aquél, moral. Pero como hecho común a casi todos los países modernos, creemos que constituye la condición fundamental, general, de la guerra.

La causa de ésta, a diferencia de la condición, no se halla oculta en ninguna clase de misterios. El lector la conoce suficientemente, y no creo que ninguna clase de averiguaciones ulteriores altere substancialmente los hechos conocidos. Cuando el Austria se dispuso a invadir Servia, Rusia se negó a tolerarlo; Alemania se adelantó a defender al Austria,

Biblioteca Nacional de España

declarando la guerra a Rusia y a Francia, e invadiendo el suelo de Bélgica, con lo que provocó la intervención de Inglaterra y dió pretexto para la del Japón. No hay necesidad de buscar otra causa, ni de ponerse a suponer, como hizo Mr. Bernard Shaw, aunque sin ninguna clase de documentos en que se justificase su sospecha, que lo que causó la guerra fué el maquiavelismo de los señores Asquith y Sir Edward Grey, a quienes pinta como "jingoes" astutos, que meditaban años atrás el plan de hacer la guerra a Alemania, pero que lo ocultaban a fin de hacer creer a Alemania que Inglaterra permanecería neutral en caso de guerra europea. Bien se conoce que Mr. Shaw no había dedicado, antes de la guerra, la menor atención a los asuntos de política internacional, porque cualquier lector atento de periódicos sabe perfectamente que si bien Sir Edward Grey se había negado a firmar una alianza militar con Francia y Rusia, por temor a que los militaristas de estas dos naciones provocasen innecesariamente la guerra, al verse seguros del apoyo militar de Inglaterra, había afirmado repetidamente que Inglaterra estaría con las demás naciones de la "Entente", en caso de que éstas fuesen agredidas sin provocación. Y, de otra parte, es evidente que, aunque Mr. Asquith y Sir Edward Grey fuesen tan astutos como serpientes o tan cándidos como palomas, Inglaterra habría tenido que desenvainar la espada para defender el Tratado que garantizaba la neutralidad de Bélgica, no por pedante amor a los tratados, sino para evitar que la posesión por Alemania de la costa belga, pusiera en peligro la supremacía naval de Inglaterra y la continuidad de su Imperio. La hipótesis de Mr. Shaw, ingeniosa como suya, pero no muy distinta de la que inspiró al poeta alemán Lissauer el

Biblioteca Nacional de España

"Himno del Odio", es innecesaria, porque trata de explicarnos lo que ya nos habíamos explicado con satisfacción no meramente psicológica, sino objetiva.

Pero si sabemos que el Ultimatum del Austria a Servia fué la causa inmediata de la explosión, la de la acumulación de los explosivos ha de encontrarse en el incremento de las burocracias. Ya sé que a primera vista parecerá extravagante; y también sé la causa. Parecerá extravagante porque el pensamiento político de las últimas décadas ha estado tan absorto en las disputas entre el capital y el trabajo que no ha considerado el problema de la burocracia como problema de una clase social con intereses específicos propios. Marx consideraba el poder ejecutivo de los Estados como "un comité para el manejo de los negocios comunes de la burguesía. "De otra parte los "Kathedersozialisten" de Alemania y los Fabianos de Inglaterra han visto en el "funcionarismo" el instrumento elegido por la Providencia para la solución de los problemas sociales. Del mismo modo ha habido conservadores que han favorecido el incremento de la burocracia, porque tendía a consolidar la supremacía de las "clases" sobre las "masas", que dicen en Inglaterra, o de la gente "bien", como se dice en la Argentina. A otros conservadores, en cambio, el crecimiento en poder de los distintos departamentos ministeriales a expensas de los contribuyentes, les ha parecido como las avanzadas de la revolución social. Lo que no ha advertido partido alguno, pero algunas voces aisladas han anunciado como un hecho, es que la supremacía de la burocracia no era otra cosa, primaria y esencialmente, más que la primacia de la burocracia. Pero el menosprecio del poder del oficialismo no disminuía su poder, del mismo

Biblioteca Nacional de España

modo que la ignorancia de la ley de la gravitación no disminuía, hace tres siglos, sus efectos sobre los cuerpos.

Y, sin embargo, cuando afirmamos que el crecimiento de las burocracias trae claramente aparejada la necesidad de grandes conflictos internacionales enunciamos una proposición tan intrínsecamente verdadera que no es necesario recurrir a prolijas investigaciones históricas para demostrar que es verdadera, sino que podemos probar su verdad por el mero análisis de los términos con que la formulamos.

Llamo burócratas a todos los hombres—militares o paisanos, sacerdotes o jueces, ingenieros, doctores o escribientes—que reciben sus emolumentos de los fondos públicos. De su posición misma se deduce el que tienen que formar en cada Estado la clase nacionalista y patriótica por antonomasia. Para las demás clases sociales la idea nacional de un Estado soberano es un ideal desinteresado, sentimental y romántico. Para los funcionarios, de otra parte, el Estado no es sólo un ideal sino una fuente regular de ingresos. Se ha dicho, creo que por Mr. Norman Angell, que cuando los alemanes se anexionaron la Alsacia-Lorena, los ricos de Alsacia-Lorena siguieron siendo ricos; los pobres, pobres; los campesinos, campesinos, y que la guerra había sido inútil desde el punto de vista económico. Y es muy posible que la guera sea inútil desde el punto de vista de campesinos, obreros, patronos, y aún rentistas. Pero los dos mil maestros franceses de ambas provincias fueron reemplazados por dos mil alemanes; y lo mismo ocurrió con los ejércitos de oficiales militares, jueces, empleados de la sanidad, ingenieros de caminos, etc. Desde el punto de

Biblioteca Nacional de España

vista de los intereses burocráticos, la guerra no tan sólo no fué inútil, sino positivamente desastrosa para el burocratismo francés, y provechosa para el burocratismo alemán. Un cambio de bandera puede no alterar substancialmente la vida económica de una región determinada, pero lo que indudablemente cambia es el personal burocrático. El burócrata sigue a la bandera. El burócrata es, por eso, el soldado permanente de la bandera.

Podrá objetarse que el concepto de burocracia no es, a priori, obstáculo para que los distintos Estados se unan en una Federación Universal, que algún día realice el sueño de Kant de la "paz eterna". Pero ha de observarse que los burócratas son en todos los países el poder ejecutivo del Estado, y, por tanto, la realidad de la soberanía, y que ningún grupo de hombres abdicará de su soberanía en tanto que pueda conservarla; y entonces empezaremos a dudar, a priori, de que el internacionalismo peda surgir de conferencias análogas a las celebradas en La Haya; porque aunque los diplomáticos de los distintos países consiguieran unirse en la común ambición de hacerse los árbitros del mundo, las demás clases de Europa no lo consentirían. No necesitamos de la experiencia para convencernos de que los burócratas están siempre ansiosos de extender el poderío de su propio Estado a otros países, así como opuestos al abandono de la soberanía de su propio Estado en favor de la de un Estado mayor. Es sabido que cuando Italia y Alemania estaban realizando su unidad, los mayores amigos del ideal unitario eran los burócratas de los Estados absorbentes, Prusia y Cerdeña; y los mayores enemigos de la unidad los burócratas de los Estados absorbidos, los de la Alemania del Sur y el resto de Italia. Y podíamos habernos ahorrado esta

Biblioteca Nacional de España

apelación a la experiencia histórica con el mero análisis de los intereses de la burocracia.

De este nacionalismo e imperialismo de los burócratas nace su militarismo; y los burócratas son militaristas en dos sentidos: primero, en el de aspirar a que el poder militar de la nación sea función exclusiva del poder ejecutivo; porque si el poder militar se halla en manos del ejecutivo, se encuentra, *ipso facto*, en sus propias manos, y esta es la razón de que los burócratas sean los enemigos hereditarios de todo sistema político en que el poder militar no esté en manos del ejecutivo—como sucedía, por ejemplo, en el sistema feudal. Segunda, los burócratas son militaristas en cuanto ven con ojos benévolos los aumentos en los gastos militares; porque ven en la fuerza armada una garantía de su seguridad de posesión, y porque la existencia de una fuerza armada eficaz les permite acariciar esperanzas fundadas en la futura expansión de su Estado. Es verdad que la burocracia podría obtener también la seguridad a que aspira en una especie de Federación Internacional que garantizase sus privilegios; pero esta seguridad se obtendría al coste de la soberanía, y el sacrificio resultaría demasiado penoso para hacerse voluntariamente. De otra parte es indiscutible que las clases civiles de la burocracia prefieren aumentar ellas mismas a que aumente la clase militar. Los maestros de escuela, por ejemplo, desearían que los incrementos del presupuesto se gastasen en instrucción pública, y no en la marina; y en el supuesto de que los fondos destinados a la burocracia se hallasen fijados dentro de límites inalterables (como cuando la Iglesia vivía de los diezmos), las diferentes categorías de burócratas se disputarían con avidez los fondos comunes. Aun se los disputan; pero, en tanto que no pe-

Biblioteca Nacional de España

ligren sus propios sueldos, los burócratas serán siempre favorables al incremento de los gastos militares, porque éstos son una garantía de sus actuales emolumentos, si se tiene en cuenta que la pérdida de poder de un Estado entraña la ruina de su burocracia, en tanto que la conquista de nuevos territorios ensancha las bases de la jerarquía oficial, eleva sus cimas y moviliza los escalafones.

Con ello hemos indicado otra de las características de la burocracia como clase social. Es quizás la única clase social positivamente interesada en que aumente el número de sus miembros. Los trabajadores no están interesados en que aumente el número de los trabajadores; por el contrario, cuanto mayor sea el número de trabajadores en el mercado del trabajo menor será el tipo medio de los salarios. Tampoco lo están los labradores propietarios, porque, cuantos más sean en número, menor es el lote de tierra que corresponde a cada uno. Tampoco lo están los capitalistas; porque aunque los capitalistas no compiten los unos con los otros, sus diferentes masas de capital sí que compiten en el mercado, y un aumento en el número de capitalistas supone o bien una disminución en la cantidad de capital que posea cada uno de ellos, o bien un aumento en la cantidad total de capital disponible, lo cual entraña disminución en el tipo del interés que produzca. Pero los burócratas, en cambio, no están interesados en que se reduzca el número total de funcionarios porque ni ellos, ni sus salarios, que son fijos, están en competencia. Por el contrario, como los funcionarios públicos son una jerarquía, podemos sentar el principio general de que cuanto más amplias sean las bases de una organización oficial más elevadas estarán sus cimas, de tal modo que la posición de los jefes de los depar-

Biblioteca Nacional de España

tamentos de educación, defensa nacional, administración de justicia, etc., será tanto más alta cuanto sea mayor el número de burócratas empleados en el departamento; y que cada aumento en el número de personal de las categorías administrativas implica, obviamente, más oportunidades de ascenso para los empleados que entraron previamente en el servicio. De otra parte, excepto en el caso de sociedades que habitan países nuevos, cuyos habitantes se dan por entero a la pasión de explotar riquezas vírgenes, los empleos públicos son ambicionados necesariamente por un creciente número de gentes, tanto por la dignidad social que suele dar el empleo al empleado, como por el hecho de que los burócratas viven de salarios fijos, lejos del mundo de la concurrencia, sin explotarse el uno al otro, y sin la presión de un amo que les obligue a ejercitar la desagradable misión de sacar al inferior todo el trabajo que pueda dar de sí. La atracción de los empleos burocráticos depende, en resumen, de su constitución gremial.

La tendencia de las burocracias a crecer en número, es, sin embargo, antagónica a los intereses de las demás clases sociales. Los burócratas viven de los fondos públicos, y éstos, a su vez, son extraídos de los bolsillos de los particulares. Podemos imaginarnos una sociedad en la que no hay bolsillos particulares, y en que todas las funciones económicas, tanto productivas como distributivas, corren a cargo de empleados públicos; sólo que en este tipo de sociedad todos los miembros que las constituyan serán empleados públicos. Al suponer la existencia de semejante sociedad habremos ya cancelado el supuesto sobre el cual estamos discutiendo, a saber, el de una sociedad en que los burócratas se distinguen,

Biblioteca Nacional de España

por el carácter público de sus funciones, de los restantes ciudadanos. En una sociedad en que los ciudadanos se dividan en burócratas y no burócratas, la producción de la riqueza quedará probablemente encomendada al interés de las personas particulares, mientras que la acción económica de los burócratas consistirá en distribuir la riqueza o en consumirla, a cambio de bienes principalmente espirituales, como la educación o la justicia o la defensa del Estado. Aunque las personas particulares de cada sociedad se hallen interesadas favorablemente en la multiplicación de los servicios públicos de toda índole, no están similarmente interesadas en su coste creciente, porque esto significa un aumento de tributación. La norma de los contribuyentes consiste en obtener el máximo de servicios públicos con el mínimo de gastos. Es, pues, legítimo suponer a priori que los ciudadanos particulares se opondrán en todo tiempo a los aumentos en los gastos públicos.

Como las personas particulares constituyen la inmensa mayoría de los ciudadanos, será fácil para ellas hacer prevalecer sus propios intereses; por lo menos si se unen a este efecto. Si los ciudadanos particulares se unen para contener la burocracia, no cabe duda de que la burocracia será contenida. Y es evidente que si los ciudadanos particulares no se unen, si están divididos por intereses antagónicos, la ocasión será propicia para el incremento de la burocracia. En otras palabras, en sociedades poco diferenciadas económicamente, el crecimiento de la burocracia no puede ser muy grande. Pero en sociedades más diferenciadas, en que las funciones productivas de riqueza se realicen en medio de una lucha permanente entre los ricos y los pobres, y de la continua explotación del hombre por el hombre,

Biblioteca Nacional de España

la burocracia crecerá fácilmente, y ello por dos razones: primera, los intereses de las corporaciones oficiales unidas serán más poderosos que los intereses de una sociedad desunida; y segunda, porque se abrirá camino, entre las clases sociales contendientes, la idea de conceder a una clase neutral, la burocrática, el máximo poder moderador posible, a fin de evitar que el antagonismo entre ricos y pobres degenere en guerra civil o revolución social. Y es probable que, en efecto, haya sido el auge de la burocracia lo que ha evitado la revolución social en la segunda mitad del siglo pasado. Pero no ha podido orillar un problema sin crear otro nuevo; el poder de la burocracia podrá jactarse de haber suavizado las asperezas internas de las sociedades políticas humanas, pero ello ha sido a costa de lanzarlas, con catastróficos efectos, a las luchas y rivalidades exteriores.

La burocracia, en efecto, aumenta a expensas de las demás clases sociales. Hablando económicamente, la burocracia es inmediatamente parasitaria, aunque pueda contribuir mediatamente al incremento de la riqueza. En todo caso, el auge del oficialismo se efectúa a expensas de las demás clases sociales. Pero la capacidad contributiva de estas clases es limitada. Puede llegar un punto en que las demandas de los empleados públicos excedan esos límites. La burocracia puede correr entonces el riesgo de que las clases productoras no crean que valga la pena de seguir produciendo. Pueden llegar a preferir la emigración a países extranjeros a trabajar para que el fisco se lleve sus labores, y antes de que este trance llegue se habrán hecho enemigas del Estado que las explota. En este caso correrá peligro la soberanía del Estado, porque se verá amenazada al mismo

Biblioteca Nacional de España

tiempo por los enemigos de casa y por los de fuera. Y como la soberanía del Estado es la sola posesión y el supremo interés de los burócratas, éstos recurrirán a cualquier medida antes de seguir explotando a los ciudadanos de su Estado hasta tal punto que se haga su posición intolerable. Y cuando los burócratas se hallen colocados en tal posición que su natural tendencia al crecimiento numérico se encuentre sofocada por la imposibilidad de explotar a los contribuyentes más de lo que permita sus capacidades, es natural que se les imponga el pensamiento de que sus aspiraciones sólo pueden satisfacerse extendiendo su poderío a los habitantes de otros países.

Así llegamos a encontrar uno de los motivos principales de las expansiones coloniales en el conflicto inmanente entre los burócratas y los contribuyentes. Todo el que haya vivido en los círculos universitarios de Alemania en los años que precedieron a la guerra, podrá confirmar este aserto de que los mayores entusiastas de la expansión colonial de Alemania no se encontraban entre los grandes industriales, ni entre los grandes capitalistas, ni mucho menos entre los obreros, sino entre los estudiantes. La admiración y envidia que sentían hacia el Imperio Británico de la India no nacía de consideraciones comerciales, sino de posibilidades de empleos bien pagados, con pensiones y retiros, para los burócratas militares y civiles. En el futuro Imperio colonial de Alemania, los estudiantes vislumbraban centenares de miles de empleos para otros tantos graduados de las Universidades alemanas. Así el interés de la burocracia, en su conflicto con el interés de los contribuyentes, tenía que impelir a los Estados poderosos al reparto de los países coloniales; y tan pronto como no quedó vacante ningún

Biblioteca Nacional de España

país colonial, tuvo que surgir fatalmente el choque de las grandes burocracias, que son los grandes Estados, entre sí.

Los hechos confirman la exactitud de este razonamiento abstracto. Los gastos del Estado francés, que eran de 950.000,000 francos en 1822, habían ascendido en 1910 a 4,187.500,000 de francos. Los del Imperio alemán, que eran de 672 millones de marcos en 1874, habían subido en 1910 a 2,660 millones de marcos. Los aumentos de los presupuestos ingleses en los años anteriores a la guerra fueron aún más rápidos, y las reformas sociales debidas en buena parte a Mr. Lloyd George, dieron por resultado la creación de sesenta mil empleos públicos de nueva planta. Y ha de advertirse que los presupuestos han crecido tanto en la Rusia autocrática como en la semi-autocrática Alemania, en la Francia republicana como en la constitucional Inglaterra, en países donde prevalecían ideas pacifistas como en los que se ufanaban de sus ansias conquistadoras — hasta tal punto que los economistas observadores del fenómeno hablan de una "Ley de las crecientes actividades del Estado".

No creo que semejante ley exista. Si existiese sería inevitable el crecimiento de una burocracia improductiva. Pero no creo que sea inevitable. Lo que ha sucedido simplemente es que no se ha evitado. No se ha evitado principalmente porque no se había previsto la inmensa gravedad de los conflictos que traía aparejados. Todo lo que podemos decir ahora es que ninguno de los regímenes políticos conocidos parecen apropiados para resolver el problema, porque ni la autocracia, ni el parlamentarismo parecen tener el menor deseo, ni el menor interés en contener el auge de la burocracia. M. Leroy-Beaulieu ha aducido

Biblioteca Nacional de España

estadísticas para mostrar que los diputados de la Cámara francesa dedican mucho más tiempo y energía a colocar a sus amigos en los servicios públicos, y a aumentar con ello los dispendios, que a tratar de reducir los gastos generales del Estado. Podemos, pues, estar seguros de que el remedio de este mal no nos vendrá de la autocracia ni del Parlamento, sino de la organización de las clases sociales productoras para el objeto específico de "controlar" los gastos de los Estados.

Pero esta organización de las clases productivas implica, llámese como se quiera, la resurrección de los gremios, porque representantes de los gremios, de las clases productoras, eran los comuneros que en la Edad Media sabían poner freno a los dispendios de los Reyes, que eran a su vez los representantes de la burocracia de entonces. Esta bandera de la resurrección de los gremios ha sido primeramente enarbolada en Inglaterra por un modesto semanario llamado "The New Age", con su programa de gremios nacionales. Desdeñados por los funcionarios del Estado y por los socialistas de Estado de la Sociedad Fabiana, porque se niegan a considerar el Estado como una panacea universal; atacados por el partido obrero, porque no mantienen una idea exclusivamente proletaria; y anatematizados por los marxistas, porque no aceptan la interpretación económico-fatalista de la Historia, los hombres de la "New Age" pueden, sin embargo, mirar el porvenir con ojos serenos; porque una organización gremial de las naciones es el único medio de evitar las catástrofes a que nos expone perpetuamente el poder ilimitado del ejecutivo del Estado y de la burocracia, única clase social constituída hasta ahora en gremio. Y así como los hombres del Renacimiento prepa-

Biblioteca Nacional de España

raron la era moderna volviendo los ojos a la Antigüedad, así tal vez los hombres de la "New Age", con su idea medioeval de los gremios, asientan los cimientos del futuro.

Biblioteca Nacional de España

EL FRACASO DE LA AUTORIDAD

Al mostrar que el crecimiento incontenido de la burocracia en los Estados modernos es la condición general de la guerra última, queda evidenciado el fracaso de la autoridad como fundamento de las sociedades. El alza de la burocracia frente al capitalismo, en el siglo pasado y en el actual, ha jugado el mismo papel histórico que el alza del poder monárquico frente al feudalismo. En nombre del orden se establece una autoridad central, y en tanto que la autoridad se somete a esta función, como se suele someter a ella la fuerza de policía en países medianamente regidos, la autoridad es tan útil como inofensiva. En tanto que la autoridad no se siente respaldada por un poder predominante, que se halle incondicionalmente bajo sus órdenes, — en otras palabras, en tanto que la autoridad se encuentre en posición análoga a la de la policía en Inglaterra, obligada a sostenerse en el apoyo moral de la masa de los ciudadanos — la autoridad tiene que reducirse a su función propia de mantener el orden. Pero tan pronto como intentamos fundar el orden en la omnipotencia de la autoridad, en lugar de derivar la autoridad de la mera necesidad de orden, el resultado es el desorden, porque la sociedad se entrega sin defensa a las ambiciones de los individuos que asumen los privilegios de la autoridad. Y como la

Biblioteca Nacional de España

ambición es por esencia ilimitada, acabará por no contentarse con menos que el mundo.

Al establecerse una sociedad sobre una base de autoridad, llámese a la autoridad monarca absoluto, voluntad general o Estado, se sigue inevitablemente uno de estos dos resultados. O bien (1) como ha ocurrido en los despotismos bárbaros, las autoridades son tan ciegas que se oponen al desarrollo de los demás valores sociales, como la ciencia, el arte, la riqueza, etc., y ello significa el empobrecimiento de esas sociedades y su destrucción última, o bien (2) las autoridades son competentes, y dedican parte de su poder al desarrollo de toda suerte de valores sociales; y, en este caso, el despotismo ilustrado tenderá inevitablemente a la monarquía universal. La razón de esto es que el despotismo ilustrado se sentirá siempre más fuerte que las sociedades bárbaras y que las sociedades liberales que la rodeen, aunque estas últimas sean también ilustradas; porque el despotismo tiene por esencia una unidad de propósito y de dirección de que tiene que carecer el liberalismo. Así crecen las sociedades despóticas hasta que surge en ellas el sueño de la monarquía universal, con lo que provocan la coalición defensiva de las sociedades amenazadas, y surge una conflagración universal como la última — testimonio flameante y perenne de que el orden fundado en la autoridad conduce y tiene que conducir, dada la naturaleza pecadora de los hombres que asumen la función autoritaria, al máximo desorden.

Biblioteca Nacional de España

LIBERTAD Y FELICIDAD

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

LIBERTAD Y ORGANIZACIÓN

La centralización y unificación de los poderes en el Estado moderno ha sido la condición general que ha hecho posible la guerra última. Los hombres se encontraron con que no eran sino piedras en manos de potencias superiores. En el curso de la guerra se cansaron los hombres de ser usados como piedras, y los antiguos Imperios dogmáticos de Europa cayeron hechos polvo. El choque de la caída se siente también en las naciones vencedoras y en las neutrales, y cuando los pueblos se hayan dado cuenta de lo que ha ocurrido, parece inevitable que el mero anhelo de evitar la repetición de la catástrofe les impulse a descentralizar y distribuir los poderes que absorben actualmente los Estados. Pero antes de que las sociedades europeas se constituyan en alguna forma de organización gremial o sindicalista, basada en la función como única fuente de derecho, ¿no habrá algún otro obstáculo, aparte del peso tradicional de los prestigios autoritarios, que se oponga al triunfo de esta idea? Hay uno que, a mi juicio, es tanto más grave cuanto que no viene de fuera sino que parece intrínseco al mismo movimiento sindicalista, aunque en realidad no le sea esencial, y sólo se halle unido al movimiento corporativo por accidentales conexiones históricas. Este obstáculo está constituído por la ideología liberal del siglo XIX. Hasta el siglo pasado el concepto de libertad no envolvía el de individua-

Biblioteca Nacional de España

lismo. En los tiempos antiguos eran los demás ciudadanos o la ley quienes declaraban libre a un hombre, capacitándole para elevarse a la dignidad de ciudadano. Y si por liberalismo se entiende el ideal de que cada ser humano sea un ciudadano, libertad es sinónimo de democracia. Pero en los tiempos modernos se ha establecido una distinción profunda entre democracia y libertad. Mientras democracia es el gobierno del pueblo por el pueblo, libertad es el sistema en que la personalidad del individuo es respetada como sagrario intangible y valor absoluto. El liberalismo se ha identificado con el individualismo. Su ideal no es ya el equilibrio de poderes, que es la justicia, sino la independencia o la expansión indefinida del individuo. Esta independencia del individuo es, por definición, incompatible con toda disciplina social. Sin disciplina no triunfa ninguna idea política. Y si una idea política acepta la disciplina meramente como un medio de lucha, pero rechazándola como ideal, podrá vencer, pero no llegará a establecerse después de la victoria.

Es conveniente fijar con toda claridad la distinción entre los conceptos de libertad y de democracia, porque generalmente suelen confundirse. Hace años que se venía discutiendo la cuestión de si la democracia es compatible con la competencia. Contra la democracia se había acuñado la frase que la calificaba de "régimen de la incompetencia". La frase era de origen francés, naturalmente. Mientras en Francia se discutía la competencia de la democracia, era objeto de análogo debate la oligarquía inglesa, y especialmente el ideal aristocrático del "Gentleman", que inspira la educación secundaria y superior de la Gran Bretaña, como conducente a la producción de un tipo de hombre de modales encantadores, bien

Biblioteca Nacional de España

vestido, bien intencionado, pero poco apto para la solución de problemas concretos. Y no se habían apagado aún los ecos de estos debates cuando la guerra reveló que la semiautocrática Alemania estaba servida por el más incompetente de los servicios diplomáticos, y que la autocrática Rusia había puesto sus destinos en las manos de Rasputin, un fraile vicioso, codicioso, charlatán, ignorante y traidor. Y así ha quedado manifiesta la vanidad de este debate. Las democracias se hacen competentes cuando se inspiran en un ideal de competencia, y lo mismo les ocurre a las oligarquías y a las autocracias. Una cuestión es la forma de gobierno, y otra distinta la de la competencia.

Más sentido tiene el problema que se planteó en la "British Review", Mr. H. C. O'Neill al preguntarse: "¿Puede ser organizada la democracia?" Porque lo que entendía por democracia era precisamente la libertad individual. "El espíritu de la democracia moderna es el de la libertad", decía Mr. O'Neill, aunque decir esto es formular un puesto gigantescamente aventurado." El argumento de Mr. O'Neill descansa en la siguiente afirmación: "El efecto primero y final de la democracia parece ser el cambio del centro de gravedad en el Estado del bien del pueblo al bien del individuo." Y claro está que el escritor acaba por responder negativamente a la pregunta de si la democracia puede ser organizada.

Que las democracias pueden ser organizadas lo demuestran los ejemplos dados por las de Francia y los Estados Unidos durante la guerra. Todo lo pusieron en la guerra, para llegar a la victoria. No quedó siquiera un derecho individual que no fuera sacrificado al objeto de que la voluntad de la mayoría de sus ciudadanos obtuviera la satisfacción deseada. En el tex-

Biblioteca Nacional de España

to de una de las leyes francesas de guerra se leía: "Es objeto de esta ley el prescribir que nadie escape a la sagrada obligación de hacer por la defensa de su país todo lo que le permitan hacer sus fuerzas. Consecuentemente se trata de colocar a la disposición del alto mando el máximo de fuerzas disponibles". Sabido es que en el caso de los Estados Unidos, los liberales ingleses se han escandalizado de la inexorabilidad con que el pueblo norteamericano ha hecho servir a los fines guerreros a los individuos más refractarios a la guerra, y de la dureza con que ha tratado a las minorías disidentes. Verdad que ni el caso de Francia, ni el de los Estados Unidos es el de una democracia pura, pero el artículo de Mr. O'Neill no se refiere a las democracias puras, sino a las existentes.

El mero análisis del concepto de democracia nos revelará que no hay en él nada que se oponga a la organización de sus energías para un fin común. Antes al contrario, las democracias no subsisten sino en el mantenimiento de los fines comunes. Entiéndase bien que los fines comunes no significan aquella mística voluntad general, de que hablaba Rousseau, sino la cosa o cosas queridas o necesitadas por la mayoría de sus miembros. Una democracia no es, ni puede ser, un agregado de individuos aislados sin fines comunes. Todo tipo de sociedad surge precisamente de la comunidad de los fines. Donde los individuos hablen en monólogos y obren por fines puramente personales no hay realmente sociedad. Toda sociedad es sociedad para fines comunes. En las autocracias se confía al monarca la formulación y la ejecución de estos fines; en las aristocracias, a unas pocas personas; y en las democracias, conrresponde la decisión a la mayoría. Fijémonos bien en que los

Biblioteca Nacional de España

individuos no pueden, aunque quieran, reunirse en comicios para realizar aspiraciones puramente individuales. Las mías personales, por ejemplo, pueden consistir en hacerme querer por una mujer que no me quiere, y en aumentar dos horas diarias el tiempo en que puedo concentrar mi atención. Tal vez se me ocurra confiar mis cuitas a un amigo. pero sería absurdo proponer a una asamblea de conciudadanos que emitieran su voto acerca de ellas. Una asamblea de hombres sólo puede aplicar las distintas voluntades a problemas que son ya comunes antes de que los individuos se reúnan. Sin la comunidad previa del problema es imposible que las voluntades individuales se concierten para un acuerdo. La democracia no puede trasladar en centro de gravedad del Estado al yo individual, porque el yo queda siempre, necesariamente, fuera del Estado, y aun de las asambleas. Hay en cada hombre al mismo tiempo un solitario y un ciudadano. El solitario no tan sólo se escapa al poder del autócrata, sino al poder de la comunidad. Sólo Dios, que lee en los corazones, tiene jurisdicción sobre él. El alma humana, separada de la ciudad y abstraída del mundo, afronta directamente a Dios: *sola cum solum*. Pero el ciudadano y la ciudad son casi una misma cosa; la ciudad es la cosa común; el ciudadano, la relación del individuo con la cosa común. Esta relación, cuando es interna, cuando no pasa del mundo de las intenciones, no es de la jurisdicción de los demás ciudadanos, sino de la de Dios; cuando es externa, constituye la ciudadanía. Y en esta pura democracia, cuyo concepto estamos construyendo, no quedará un solo acto de que no sea responsable cada ciudadano ante sus compañeros. La diferencia entre autocracia y democracia es que en la primera no hay más que un solo ciudadano

Biblioteca Nacional de España

permanente activo, el monarca, entanto que en la democracia todos los ciudadanos son alternativamente activos y pasivos—activos al decidir sobre las cosas que deberán asegurarse por la ley, y al elegir las personas que ocuparán las correspondientes magistraturas, y pasivos al someterse a las leyes votadas.

Organizar es simplemente unir hombres bajo reglas externas para la obtención de un fin común por medio de la división de su trabajo. Esta definición cubre los cuatro elementos de que toda organización se compone: el fin común, los hombres que se unen, las reglas que han de obedecer, y la labor encomendada a cada uno. El valor de cada organización depende del de sus elementos—la importancia del fin común para que se unen los hombres; el número y la calidad de los hombres; la adecuación de las reglas para el objeto que se trata de realizar; y, finalmente, la perfecta división del trabajo. Sobre casi ninguno de estos elementos ejerce influencia apreciable el hecho de que el Gobierno sea autocrático, oligárquico, o democrático. Hay grandes y pequeñas autocracias, como grandes y pequeñas democracias. La división del trabajo es mayor en Alemania que en Francia, pero se debe a la mayor expansión industrial de Alemania, y no a la forma de gobierno; y el fin de la organización a que nos estamos refiriendo en este capítulo—la defensa nacional—es idéntico en ambos países. Podrá decirse que las leyes a que tienen que someterse los hombres no son tan estrictas en una democracia como en una aristocracia o en una autocracia, y ésta es una de las objeciones que se hacen con más frecuencia contra la democracia. Pero no resiste la prueba del análisis. Cuando la democracia se organiza para realizar un fin cuya eje-

Biblioteca Nacional de España

cución exije unidad de mando, la democracia realiza su objeto confiando a un hombre los poderes necesarios para que sea efectiva la unidad del mando, aun reservándose poderes suficientes para exigir después cuentas del uso que se haya hecho de los confiados anteriormente. Así ocurre a menudo que los apoderados de la democracia—un Foch o un Abraham Lincoln, un Clemenceau o un Wilson—ejercen mayor autoridad que los de una oligarquía o una autocracia. Y hay dos razones para ello: en primer término, la de que esos apoderados confían en la cooperación activa del pueblo que les ha designado para ocupar la función que desempeñan, y, además, y sobre todo, la de que tienen conciencia de que están ejecutando la voluntad de la mayoría de los ciudadanos, y este convencimiento fortalece en ellos la resolución de asegurar la realización del fin para el que han sido designados.

Un autócrata místico podrá fortalecer su espíritu con la creencia de que Dios le está guiando, y las autoridades designadas por el autócrata podrán confirmarse en sus propósitos con un espíritu de lealtad y obediencia hacia su Soberano. Lo mismo puede ocurrir con oligarquías convencidas de su misión gobernante, y con las autoridades designadas por estas oligarquías. Pero en torno de la autocracia, de la oligarquía, y de sus autoridades se tenderán las masas del pueblo, como enorme y misterioso signo de interrogación. Como el poder supremo no ha consultado la voluntad del pueblo, tampoco conoce a ciencia cierta lo que sería su resolución, si la hubiese consultado, y esto hace que el hombre de la autocracia y los hombres de la oligarquía puedan hallarse, y se hallen frecuentemente, atormentados por la duda de que su voluntad coincida con la de la mayoría de

Biblioteca Nacional de España

sus súbditos, y esta duda enervará indefectiblemente la firmeza de su ánimo. En cambio, la autoridad designada por la democracia no verá en las multitudes una perplejidad atormentadora, sino un mandato explícito, cuya evidencia ostentosa hará que la autoridad sea inexorable en el cumplimiento del mandato para cuya ejecución fué designada. Hay que hacer cumplir la ley que prescribe que "nadie escape a la obligación sagrada de hacer por la defensa de su país todo lo que sus fuerzas le permitan", y los mismos ciudadanos que hacen votar esta ley se convertirán en agentes de su ejecución, y ayudarán a las autoridades para que persigan hasta sus guaridas a los "emboscados" que están tratando de substraerse a su deber.

Se hace también a la democracia el reproche de ser necesariamente incompetente, porque reserva, en última instancia, la facultad de decisión a la mayoría, que es incompetente. Pero a este reproche se contesta diciendo que los hombres no aprenderán jamás a gobernarse, si no tienen ocasión de gobernarse, de incurrir en errores y de rectificarse, y recordando, de nuevo, que la competencia no se halla vinculada a forma alguna de gobierno. En todos los regímenes imaginables, las gentes que usufructúen el poder estarán siempre más interesadas, como particulares, en llevar a las magistraturas a sus validos y parientes que a los hombres que puedan mejor desempeñarlas. Sólo la experiencia, porque los resultados del favoritismo son malos, en primer término, para el interés público y peligrosos, por derivación, para el interés particular, va enseñando poco a poco a los gobernantes a subordinar el interés privado al interés común. La cuestión queda reducida a preguntarse si conviene que esta lección elemental e indispensable

Biblioteca Nacional de España

del arte del gobierno la aprendan unos cuantos ciudadanos o la mayoría y, a ser posible, la totalidad. Y apenas planteada queda también resuelta. La democracia es buena porque enseña a los más de los hombres las dificultades del gobierno y aumenta con ello su valor.

Pero en realidad no se ha negado nunca en serio la capacidad de las democracias para organizarse. Precisamente el hecho de que las democracias y las auridades elegidas por ellas pueden ejercer, y ejercen frecuentemente poderes inmensos, es lo que indujo a Mr. Stuart Mill a escribir su ensayo clásico "Sobre la Libertad". El liberalismo de Mill no se proponía tanto defender los derechos del individuo contra la posible tiranía del Gobierno, como contra la sociedad misma, contra la democracia: "Hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual, y encontrar ese límite y mantenerlo contra toda invasión es tan indispensable a la buena condición de los negocios humanos como la protección contra el despotismo político." Y aunque Mill dice dos veces que "el individuo puede ser legítimamente compelido" "a llevar su carga correspondiente en la defensa nacional" — porque Mill no era del todo un utopista, su ensayo "Sobre la Libertad" y sus otras obras contribuyeron poderosamente a hacer prevalecer la extraña opinión de que la misión de la ley y del Estado debía limitarse a velar porque los individuos se respetasen mutuamente sus libertades.

Este ideal individualista ha ejercido tan profunda fascinación en los espíritus que aun quedan muchos pensadores políticos que, a pesar de descartarlo por inadecuado a las necesidades actuales, lo continúan manteniendo como el supremo paraíso a donde llega-

Biblioteca Nacional de España

rán las sociedades humanas cuando se hayan abolido los privilegios que aun retienen la desigualdad y la opresión entre los hombres. Y es aventurado insinuar siquiera que el liberalismo de Mill sea cosa anticuada. Hasta un liberal tan moderno como Mr. Hobhouse, que se declara intervencionista, y hasta socialista, dice en su libro sobre "El Liberalismo" que "la función de la coacción del Estado es contrarrestar la coacción del individuo", con lo que nos revela que, a su juicio, la coacción es el mal supremo y absoluto, mientras que el bien supremo es el respeto hacia el individuo. Es ya innecesario objetar que la coacción es sólo mala cuando se emplea para fines malos, como, por ejemplo, impedir la difusión de la verdad, o dificultar la creación de riqueza, o impedir el desarrollo de los valores, culturales o vitales, pero que la coacción es buena, en cambio, cuando se emplea, por ejemplo, para impedir que un individuo se suicide, o se sumerja en la apatía o en la ignorancia o se niegue a defender la sociedad amenazada o erija su personalidad en obstáculo para el progreso del pensamiento, de la moral, de la higiene, de la justicia o de la riqueza. Y aunque la coacción no deba emplearse cuando hay otro medio menos desagradable para obtener el mismo fin, no veo manera de constituir sociedad alguna sobre otra base que la de emplear la coacción que determinen sus estatutos para inducir a sus miembros a que realicen tales actos y disuadirles de que ejecuten tales otros. El error fundamental del liberalismo individualista consiste en considerar el individuo aislado como el origen de todo bien y como el bien supremo.

Es este principio de libertad individual, y no el de democracia, el que se opone radicalmente y a priori

Biblioteca Nacional de España

a toda organización, porque toda organización supone que el bien común para cuya defensa se funda ha de prevalecer frente al posible antagonismo de algunos de sus miembros. El más familiar de los ejemplos nos va a mostrar la imposibilidad de fundar una sociedad sobre los principios del liberalismo individualista. Querer construir la sociedad, no sobre solidaridades positivas, sino sobre barreras que impidan la coacción de unos individuos por otros, es como querer fundar el matrimonio no en el sacramento, ni en el amor, ni en el hogar, ni en la futura familia, ni siquiera en obligaciones mutuas, sino sencillamente en el principio de profesarse respeto inviolable a la personalidad, de conservar cada uno de los cónyuges su vivienda particular, sus medios de fortuna, sus amigos aparte y sus costumbres de soltería, de no hacerse preguntas indiscretas, de no sentirse obligados el uno al otro y de no tener nada en común. Es muy difícil de representarse imaginativamente este tipo de sociedad individualista. Me figuro que será una cárcel en que cada individuo vivirá en su celda, las paredes llegarán hasta el cielo y en lo alto se pasearán los inspectores, arma al brazo, encargados de impedir que los presos se comuniquen los unos con los otros, no sea que se violen mutuamente el sagrario de la personalidad.

Mill habría transcendido en principio su concepto negativo de la sociedad si hubiese prestado mayor atención a las consecuencias implícitas en su propia definición del progreso, cuando decía que era: "la conservación de todas clases y cantidades de bien que ya existan y su aumento... porque el Progreso incluye el Orden, pero el Orden no incluye el Progreso." Pero Mill tuvo miedo a que no se entendiera por progreso la conservación y el aumento de los bienes,

Biblioteca Nacional de España

sino meramente la idea de moverse hacia adelante, sin decir lo que sea "adelante", y es evidente que la metáfora del camino, el "progreso en todas direcciones", de que se ha burlado Chesterton, no puede ser norma de los hombres. Esto le hizo descuidar a Mill su propio y magnífico concepto del progreso como criterio de las sociedades y le indujo a formular por todo ideal el del respeto a la personalidad. Pero se equivocaba. Con su concepto del progreso habría garantizado todos los bienes que creyó podía asegurar al pueblo por medio de la libertad individual—el pensamiento y el carácter—pero habría evitado todos los males que la libertad individual consiente, tales como la indiferencia, la apatía, la frivolidad, y la aplicación de las energías humanas a fines tan antisociales como los de dejar a los hijos lo bastante ricos para que puedan ser inútiles al mundo, si así les acomoda.

Biblioteca Nacional de España

COMPULSIÓN Y DEMOCRACIA

El problema de la compulsión ha de ser afrontado valerosamente por todos los demócratas, porque afecta a la entraña misma de la democracia. En la guerra última, Inglaterra, que peleaba inmediatamente por el equilibrio de poder en Europa, pero mediatamente por su propia existencia, introdujo en su Parlamento el servicio militar obligatorio. Pero se votó esta medida por la razón puramente militar de que sus contingentes voluntarios, a pesar de haber ascendido a la cifra, ejemplar para el resto del mundo, de tres millones y medio de hombres, no resultaron suficientes para las necesidades de la guerra. La necesidad se impuso, pero el problema de la justicia o injusticia de la compulsión no se discutió apenas. En otros países la compulsión ha sido defendida por los partidos democráticos y atacada por los mantenedores del privilegio. Pero el problema es este: ¿es justo que los más patriotas se sacrifiquen para defender los intereses de los que se han quedado en sus casas? La respuesta ha de ser negativa. No es justo que los buenos se sacrifiquen por los malos. Al contrario, lo justo sería que los malos fuesen sacrificados los primeros.

La necesidad de abordar el problema pudo verse en la respuesta dada por el "New Statesman", órgano del socialismo de Estado en Inglaterra, a una pregunta de Sir Leo Chiozza Money, el economista,

Biblioteca Nacional de España

entonces diputado radical y actualmente socialista. He aquí la pregunta:

"¿Puedo ,respetuosamente, invitarle, como depositario máximo de la conciencia socialista, a que publique un artículo de fondo en que se trate de reconciliar las funciones del Estado, tal como las reconocen los socialistas con su inclinación al voluntarismo en la guerra?"

Y esta es la respuesta:

"Los principios socialistas no envuelven la compulsión en el reclutamiento de soldados, como tampoco en el de limpiabotas. Si el Estado necesita soldados o limpiabotas, está absolutamente autorizado, en nuestra opinión, para convocar a sus ciudadanos a fin de que cumplan estos deberes, empleando la compulsión si es necesario. Pero si encuentra que puede conseguir todos los soldados o limpiabotas que necesita, y de mejor clase, pidiendo voluntarios, no hay nada en los principios socialistas que estorbe adoptar el método más simple, más eficaz, y moralmente superior. Sir Leo Chiozza Money negará que los métodos voluntarios sean en el caso actual los más sencillos o los más eficaces, pero la cuestión así planteada no es ya de principios, sino de hechos o de experiencia. El único principio envuelto es el del "derecho" del Estado a la compulsión si es necesaria, y este derecho lo hemos mantenido siempre."

Esta respuesta es característica, porque siendo, como es, un intento de reconciliación de principios incompatibles: los del liberalismo individualista y los del socialismo, parece dictada por el espíritu de la confusión intelectual y de las aspiraciones imposibles. Dícese en ella que la compulsión es justa cuando necesaria; identifica la cuestión del reclu-

Biblioteca Nacional de España

tamiento de soldados con el de limpiabotas; y, por último, afirma sin ambajes que el sistema voluntario es moralmente superior. Bastaría analizar abstractamente estas proposiciones para mostrar su contradicción. De una parte se afirma el derecho del Estado a aplicar la compulsión cuando sea necesaria; de la otra, se asegura que el sistema voluntario es moralmente superior. Lo moral ha de ceder el puesto a lo necesario. El principio supremo de gobierno es la necesidad. En la sociedad emancipada del mañana, los hombres han de sacrificar los principios morales que estiman superiores al yugo inexorable de la necesidad. ¿Vale la pena de que los hombres se emancipen para caer después tan bajo? ¿Y en qué consisten estos principios superiores morales? ¡En el derecho a estar tranquilo en casa en tanto que nuestros compatriotas se están matando por nosotros!

Pero analicemos más al detalle, porque vale la pena, lo que se nos ha dicho. Se nos ha dicho que el "derecho" del Estado — los socialistas debieran decir el de la sociedad, y los demócratas, el de la mayoría de los ciudadanos — a aplicar la compulsión, está condicionado por la necesidad. Si la compulsión es necesaria para capacitar al Estado para obtener todos los soldados o limpiabotas que necesita, entonces la compulsión es justa. Si no es necesaria, no es justa, y entonces es preferible adoptar el método voluntario, como "más simple, más eficaz y moralmente superior". Y esto se dice tan naturalmente como si se afirmase que el Levante del sol está en el Este y el Poniente en el Oeste. Pero vamos a cuentas. No es posible sentar el principio de que la compulsión, en general, sólo es legítima cuando es estrictamente necesaria, sin que

Biblioteca Nacional de España

se parta del postulado de que las leyes sólo son legítimas cuando son necesarias, ya que los conceptos de compulsión y de ley son sinónimos, puesto que toda regla jurídica es obligatoria, y si no es obligatoria ("enforceable", como dicen los abogados ingleses), no es jurídica, sino meramente convencional y sin sanción legítima. Pero la instauración de nuevas leyes no depende de que sean estrictamente necesarias. Hay pocas leyes que sean estrictamente necesarias para la conservación de la sociedad. Hablando en general, basta que sean buenas y útiles para justificarse. Las leyes que prescriben la instrucción obligatoria, las de higiene y la casi totalidad de las leyes no son estrictamente necesarias. Y en todas ellas, sin embargo, se obliga al individuo a respetarlas. El criterio que debe decidir de la promulgación de nuevas leyes es el de que el objeto que se persigue en ellas sea bueno y útil.

Pero la cuestión no está aún resuelta, porque a nuestra afirmación puede objetarse la de que si el objeto que con la ley se persigue está ya asegurado sin necesidad de la ley misma, ésta es innecesaria. Las leyes de higiene no se promulgan meramente porque con ellas se trata de alcanzar un objetivo bueno y útil, sino porque no hay otra manera de alcanzarlo que con el medio coercitivo de la ley. Si esta compulsión no es estrictamente necesaria vale más no emplearla, ya que el método voluntario es moralmente superior al coercitivo. Según este argumento, la sociedad no debe imponer tributos para gastos de instrucción y de higiene sino en el caso de que no sean cubiertos por contribuciones voluntarias. Lo moral parece ser que sólo pague por enseñanza y salud públicas el que así lo desee. Esto es lo que debió tener en cuenta Mr. Mill al decir

Biblioteca Nacional de España

que la libertad individual era buena para el carácter. Pensaba, sin duda, que en un régimen de libertad individual los caracteres se desarrollan mejor, por lo mismo que no se ven compelidos a ejecutar acciones contra su voluntad. Pensaba también, probablemente, que las buenas acciones carecen de mérito cuando no se ejecutan voluntariamente. Y de ello deducía el apóstol del liberalismo individualista que para que se pueda ejecutar el mayor número posible de buenas acciones y para que los caracteres se fortalezcan es preciso, o, por lo menos, conveniente, que el régimen político garantice al individuo el mayor grado posible de libertad.

Y a mediados del siglo XIX, en los tiempos de Mr. Stuart Mill, no cabe duda de que el pueblo inglés hizo lo que pudo porque su régimen político se ajustase todo lo posible al ideal individualista. Fué en los tiempos en que se hizo prevalecer el generoso ideal del librecambio frente a los intereses creados que lo combatían, cuando surgieron voluntariamente las innumerables obras benéficas, hospitales y escuelas populares que sirvieron de ejemplo y de estímulo al resto del mundo, y cuando parecía que el sistema de reclutamiento voluntario para las fuerzas militares y terrestres de la Gran Bretaña no sería substituído jamás por otro alguno. Hasta las contribuciones para los Tesoros del Estado y de las Corporaciones locales se habrían recaudado por el sistema de cuotas voluntarias, si se hubiera creído que rendiría dinero suficiente para cubrir los presupuestos. El ideal dominante era el de un voluntarismo absoluto. Y la realidad que permitió realizar, en cierta medida, el ideal, era que Inglaterra estaba gobernada por una aristocracia tan acaudalada y, a la vez, tan saturada de espíritu público

Biblioteca Nacional de España

que, aun sin imponerse obligaciones legales y sin imponérselas al pueblo, podía cubrir las necesidades culturales del tiempo con el mismo gesto señorial del magnate que distribuye sus limosnas. Y aunque aquel voluntarismo ha sido substituído poco a poco por el sistema de los impuestos obligatorios, la substitución se ha ido haciendo al impulso de la necesidad, y sin que el pueblo inglés renunciase nunca a su ideal. Recuérdese que al ser establecido, en medio de la guerra, el servicio militar obligatorio, se quiso respetar el principio voluntarista por medio de la cláusula que eximía de los servicios combatientes a los "objetantes concienzudos" o personas que pudieran demostrar que su conciencia les prohibía hacer armas contra nadie.

Todo lo que hay de cierto en la afirmación de que el voluntarismo contribuye a fortalecer los caracteres es el hecho de que una acción no es plenamente buena sino cuando, además de ofrecernos un buen resultado, está inspirada por una intención igualmente buena. No cabe duda de que es mejor la acción del hombre que se alista voluntariamente para defensa de su patria, que la del que es reclutado contra su voluntad y sólo va al regimiento compelido por la voluntad irresistible de los demás ciudadanos. Y esto es lo único de cierto que se dice al afirmar la superioridad moral del sistema voluntario sobre el obligatorio. Lo que no puede decirse es que sea mejor la acción del que se alista voluntariamente que la del que vota el servicio obligatorio a sabiendas de que ello envuelve para él la obligación de incorporarse a filas. Tampoco es mejor el acto del que hace voluntariamente una donación a un hospital que la del que vota una ley para que se le imponga, al mismo efecto, una contribución equi-

Biblioteca Nacional de España

valente al donativo voluntario. Se objeta que el carácter obligatorio de la ley hace perder al individuo el sentimiento de su responsabilidad. Pero esto es falso. Ser responsable es ser responsable ante alguien que no sea uno mismo. Ser responsable meramente ante uno mismo es precisamente ser irresponsable. La buena teoría es la que todo hombre es responsable de sus intenciones ante Dios y de sus actos externos ante los demás hombres. Decir que sólo se es responsable ante la propia conciencia, no es prueba de moralidad, sino de soberbia. Lo moral es vivir no solamente en casa de cristal, sino con el presupuesto al aire libre, y aceptar con humildad el veredicto del jurado, aun en el caso de que nos fuese adverso y de que lo creyésemos injusto. Porque es mucha verdad que, como dice Stuart Mill, un hombre solo puede tener razón contra el mundo entero, pero lo probable es que el mundo tenga razón contra nosotros.

Lo que le falta al método voluntario es precisamente la moralidad "superior". Porque decir que el hombre debe cumplir voluntariamente con su deber no es nada superior, sino muy elemental. Claro está que cada individuo tiene el deber de cumplir con su deber, pero también tiene el de velar porque su vecino cumpla con los suyos, y el de ayudar a la policía cuando ésta tenga que detener a su vecino, por haberlos dejado incumplidos. Todo lo que hace el sistema voluntario es permitir. Lo mismo permite al pundonoroso cumplir su deber, que al desaprensivo dejarlo incumplido. El general en jefe necesita un millón de hombres para salvar la patria amenazada; que vengan los que quieran, que se queden en casa los que no. Hacen falta doscientos millones para asilos, hospitales y escuelas; que los den los

Biblioteca Nacional de España

generosos, que se queden con su dinero los miserables. A esta carencia de justicia y de método se la llama sistema. No cabe duda de que es cómoda. Es innecesario que los estadistas se quiebren los sesos para organizarla; pero no sólo es a la larga ineficaz, sino injusta desde su comienzo. Construye la sociedad para beneficio de los malos y sacrificio de los buenos; la funda en el espectáculo del egoísmo impune. Pero la suprema virtud del método compulsivo, que es el democrático, consiste precisamente en que obliga al egoísta a servir al bien común. Antes de la compulsión, el "objetante concienzudo" es un hombre que no quiere servir a su patria y que tampoco la sirve. Después de la compulsión, la sirve, aunque de mala gana. De los dos males se ha eliminado uno. Verdad que queda el espectáculo penoso del hombre compelido a hacer lo que no quiere. Pero este espectáculo, que es el del malo castigado, es preferible al del malo triunfante. Se pretende, en suma, que lo moralmente superior es no hacer leyes, para que no habiendo leyes no haya tampoco criminales. Se olvida que, según el Fuero Juzgo, las leyes se hacen para que los buenos puedan vivir entre los malos, y para que los malos se hagan buenos o, por lo menos, no puedan hacer daño.

No hace falta que una ley sea estrictamente necesaria para que sea justa y oportuna. Es muy posible que haya sociedad en que el diez por ciento de los ciudadanos, por ejemplo, no cumpla sus deberes, sin que los demás sientan el menor deseo de que modifiquen su conducta. Un pueblo puede poseer tanta riqueza natural o acumulada que no necesite los servicios de esos ciudadanos. Hasta es posible que a los ciudadanos trabajadores les agrade el espectáculo de los ociosos, y aun que premien

Biblioteca Nacional de España

la ociosidad con lujos. Pero en un momento determinado, sin que el país se haya empobrecido, y sin necesitar realmente los servicios de esas gentes ociosas, puede cambiar la moral de las otras, y decirles la conciencia que no está bien que continúen tolerando el espectáculo de la ociosidad en torno suyo. La mayoría laboriosa adoptará entonces medidas que obliguen a trabajar a los ociosos. ¿Se dirá entonces que esas medidas no son justas porque no son estrictamente necesarias? Si no hubiese más que un solo hombre que dejase de cumplir sus deberes, este solo hecho justificaría la aprobación de una ley que hiciese, con carácter universal, obligatorio el cumplimiento del deber, y que, por tanto, les obligase a prestar sus servicios al bien social común. Una compulsión universal, votada y fiscalizada por la mayoría de los ciudadanos, cuyo objeto sea hacer que todos ellos desempeñen las funciones adecuadas a sus capacidades y a los requerimientos generales, no solamente es justa, sino que es la definición misma de un régimen social fundado en la justicia. Lo que se opone al triunfo de este régimen social es el egoísmo de esos individuos que se niegan a tener que rendir cuentas a nadie de lo que hacen o dejan de hacer. No sería justo afirmar que Stuart Mill se propone deliberadamente proteger el egoísmo de los insociales con su defensa de la libertad individual o régimen que no prescribe al individuo el cumplimiento de sus deberes sociales, pero lo protege de hecho, y lo protege con el argumento de que la libertad individual es favorable al desarrollo del carácter.

Y en un sentido es cierto que la libertad individual protege el desarrollo del carácter. Por lo menos lo permite. Como no es, en el fondo, más

Biblioteca Nacional de España

que la ausencia de todo régimen, lo mismo permite el desarrollo del carácter que el de la falta de carácter. No se opone a que los individuos cumplan sus deberes, pero tampoco a que dejen de cumplirlos. En una sociedad donde los hombres se dividan en pobres y ricos, ya se sabe cómo funcionará esta falta de régimen. Los pobres trabajarán, porque son pobres, excepto los que hallen su pan en el parasitismo, como los ladrones, los mendigos, los criados de los ricos y los ministros de los placeres de los ricos. Los ricos, a su vez, se dividirán en otras dos clases: los que se dediquen a la disipación y a los placeres, y los "caracteres", es decir, los que pudiendo dedicarse a la ociosidad y a los placeres, se consagran, sin embargo, al trabajo. Y para que los hombres puedan darse el gusto de admirar a unos pocos "caracteres", han de mantener a todos los ricos parasitarios, y a todos los pobres a quienes los ricos parasitarios hacen parasitarios, y después nos extrañaremos de que los pobres que trabajan ante el espectáculo de este parasitismo, y para sostenerlo, porque no tienen otro remedio, empiecen a no resignarse con su suerte. El principio voluntario permite al individuo dejar incumplidos sus deberes. No es un ideal moral, pero sí una aspiración de perezosos, y todos los hombres somos perezosos, más o menos. Es un ideal sólo asequible a los acaudalados, o a los que pueden encontrar acaudalados que los mantengan. Pero repugna a la justicia. Lo justo es que cada individuo desempeñe una función y cumpla sus deberes. En un régimen de justicia, el trabajo deberá ser universal y obligatorio. Es secundaria la cuestión del método con que haya de aplicarse la compulsión. No es necesario colocar un agente de policía detrás de

Biblioteca Nacional de España

cada individudo para hacerle trabajar. Basta con negarle los frutos del trabajo ajeno (alimento, vestido, techo, etc.) si se niega a hacerlo. Esto, que ya se hace con el pobre, hay que hacerlo también con el rico, en caso que se estime conveniente que siga habiendo ricos. Pero el principio de justicia es el de compulsión universal.

Y ahora nos falta aclarar el sofisma por el que se identifica la función del limpiabotas con la del soldado. Hay una diferencia esencial entre reclutar soldados y reclutar limpiabotas, y por ella se explica el que sea obligatorio el reclutamiento de soldados, y no lo sea el de limpiabotas. El servicio del limpiabotas es puramente profesional. Y las profesiones de los hombres deben ser determinadas no tan sólo por la necesidad social, sino por la aptitud del individuo. El principio de necesidad social requiere que cada individuo desempeñe alguna de las funciones que la mayoría de los ciudadanos ha declarado necesarias. El de la aptitud pide que la vocación individual sea respetada, siempre que esta vocación no sea la del parasitismo. Hay también un lado profesional en el servicio militar, que consiste en el conocimiento de las diferentes técnicas de la guerra. En este aspecto profesional debe ser respetada la vocación todo lo que se pueda. Pero también hay un aspecto no profesional, que consiste en someterse a disciplina y arriesgar la vida. Y no conviene que solamente corra riesgo la vida del hombre de buena voluntad; lo preferible es que sean arriesgadas, en primer término, las vidas de los hombres de mala voluntad, y ello aunque no sea lo más eficaz, desde un punto de vista estrictamente militar. En una sociedad construída con arreglo al ideal de justicia, las funciones se dividirían en generales o ciudadanas

Biblioteca Nacional de España

y profesionales o vocacionales. Las generales, defensa de la nación, defensa de la administración de justicia, respeto de las leyes de higiene, de enseñanza, de protección ciudadana, etc., serían universalmente obligatorias. Las profesionales o vocacionales no serían obligatorias sino en el sentido de que cada individuo estaría obligado a pertenecer a alguno de los gremios a quienes encomendase la mayoría de los ciudadanos el desempeño de sus quehaceres correspondientes. Cada individuo trataría de ingresar en el gremio a donde le llevase su vocación profesional. El gremio se encargaría de admitir o rechazar al candidato. Cada individuo encontraría la protección del gremio en sus relaciones con los individuos de otros gremios, y la del conjunto de la democracia, en sus relaciones con sus compañeros de agremiación. Porque también hay que evitar que los gremios puedan convertirse en tiranos de los agremiados. Cada gremio se encargaría de distribuir entre los agremiados, con arreglo a sus funciones, la paga que recibiese de los demás gremios por sus servicios totales. Cada gremio procuraría hacerse pagar sus servicios todo lo más posible, y pagar los ajenos lo menos que pudiera. Las disputas entre los gremios se ventilarían ante los Tribunales, en juicio público. Y las sentencias del Supremo serían decisivas, y al decir esto sólo digo que el progreso en socialización, en democracia, es también progreso en compulsión, porque lo es en obligaciones.

La compulsión deja de ser justa cuando no se establece con carácter universal. No es justo, por ejemplo, que se envíe la juventud masculina a la guerra sin que se obligue también a hacer su parte para la causa común a las demás secciones útiles

Biblioteca Nacional de España

de la comunidad. Tampoco es justo que se imponga la conscripción industrial en un país, como creo que se hizo en Alemania, cuando se permite a los patronos que continúen dirigiendo sus industrias no en provecho de todos, sino en propio beneficio. Tampoco es justo que el Estado se halle en condiciones de compelir a la comunidad, si ésta no se encuentra también capacitada para fiscalizar la gestión del Estado, es decir, de los gobernantes y sus agentes los funcionarios. Y no se ha de promulgar una ley de compulsión militar en medio de una guerra sino en el caso de que la guerra sea justa, y a una guerra no le basta para ser justa con que su motivo sea justo, porque la guerra es un medio político grave, a que no debe apelarse sino cuando el motivo sea grave, además de ser justo, y cuando no haya otro medio de asegurar el importante bien que está en peligro sino por medio de la guerra.

Pero, una vez hechos estos reparos, ha de afirmarse con toda energía que no hay nada en los principios socialistas, que son los principios democráticos, que se oponga al sistema obligatorio, y que, por el contrario, el principio democrático, el "cúmplase la voluntad nacional", la voluntad de la mayoría, de los antiguos progresistas españoles, es uno mismo con el principio obligatorio. Mientras, según los liberales individualistas, la sociedad se constituye casi exclusivamente al solo objeto de respetar la personalidad, la teoría democrática funda la sociedad al objeto de alcanzar fines que el hombre aislado es incapaz de realizar. Si el fin de las sociedades fuera el respeto de la personalidad, no habría la menor necesidad de constituir sociedades. Bastaría con que cada hombre se fabricase una caparazón tan resistente como la de la tortuga. Pero las

Biblioteca Nacional de España

sociedades se constituyen para realizar fines que, como el de dominar a la Naturaleza, no puede realizar el hombre aislado. Y uno de los fines para los que los hombres viven en sociedades, uno de los más importantes, es precisamente el de disciplinarse los unos a los otros. La democracia no abandona a nadie, ni al pobre a su pobreza, ni al desvalido a su impotencia, ni al loco a su locura, ni al ignorante a su ignorancia, ni al egoísta a su egoísmo, ni al malo a su maldad.

Se hace difícil creer al que se pasa la vida diciendo que su palabra es una escritura, y se niega a contraer obligaciones por escrito. Al fin se nos figura que lo que quiere ese hombre es que los demás se obliguen sin obligarse él. Tanto se ha repetido la tesis de que el fin supremo de las sociedades es el respeto a la personalidad, que las gentes han acabado por abrir los ojos y darse cuenta de que lo único que con ello se pide es que se respete el egoísmo de los que se niegan a prestar a la sociedad los servicios que la sociedad les pide, en cambio de los que les rinde. El nombre de la personalidad lo invoca el "objetante concienzudo" que se niega servir a su patria en una guerra justa de vida o de muerte; el rico ocioso que no quiere dar cuentas de lo que hace con su dinero; Hedda Gabler cuando abandona su hogar y sus hijos. Basta. También el régimen de mayorías tiene sus defectos, pero suele estar libre, por lo menos, de estas aberraciones.

Biblioteca Nacional de España

LIBERTAD Y PENSAMIENTO

Es evidente que la compulsión constituye un ataque a la libertad personal. Pero, ¿por qué ha de ser sagrada la libertad personal? A este problema dedicó Stuart Mill su ensayo "Sobre la Libertad". Lo resolvió diciendo que la libertad personal es sagrada porque favorece el progreso del pensamiento y el desarrollo del carácter. Del carácter hemos hablado ya, pero sólo con que pudiera demostrarse que el mejor método para fomentar el progreso del pensamiento es la libertad del pensamiento sería suficiente; porque, en efecto, el progreso del pensamiento — esto es, la adquisición de verdades nuevas y la conservación de las ya conocidas — es realmente un valor absoluto. Pero, ¿es verdad que el mejor método para favorecer el progreso intelectual sea el de la libertad personal?

El problema puede plantearse en estos términos: ¿Qué es mejor para el progreso, desarrollo y avance del pensamiento en un país — la libertad de pensamiento o la organización del pensamiento? El problema, siempre actual, se hizo urgente en Inglaterra con motivo de las discusiones entabladas en los primeros estadíos del conflicto mundial, a propósito de la urgencia de organizar el pensamiento inglés para los fines de la guerra. En un discurso pronunciado por Lord Haldane encontramos estas frases:

"Desde 1898 ando empeñado en una campaña de

Biblioteca Nacional de España

educación, y esta campaña no es más que un ejemplo de las dificultades extraordinarias que ha de afrontar cualquiera que trate de despertar a esta nación acerca de la urgencia de organizarse, antes de que a ella se le ocurra despertarse por sí sola... Necesitamos precavernos contra nuestro hábito nacional de no hacer más que las cosas fáciles. Nos hemos inclinado demasiado a suponer que todo iba bien. Echábamos de menos un espíritu de observación y de crítica... La nación necesita organizarse. Hombres y mujeres tienen que prepararse para aprender y pensar y obrar como nunca habían imaginado previamente que tendrían que obrar. Entonces sería posible que la guerra y la compulsión, que nos han despertado de nuestra modorra, resultasen haber sido una bendición. En el letargo en que habíamos caído necesitábamos un despertar intelectual y espiritual."

Es evidente que, para resolver los problemas técnicos planteados por la guerra, era indispensable organizar el pensamiento. La iniciativa individual puede hacer que un pelotón pequeño de soldados se escape a los efectos del gas asfixiante con el ardid sencillo de encaramarse a un árbol, si hay alguno cerca; pero incumbe a los peritos proveer al ejército de las mejores máscaras respiratorias. Y lo que se dice del gas se aplica también a los zepelines, a las trincheras, a las alambradas, a los grandes morteros, al número enorme de ametralladoras, a la campaña submarina, y a los demás problemas impuestos por la guerra. La misma posesión de considerable número de mentalidades inventivas no habría sacado de su apuro al pueblo de Inglaterra si no se hubiese asociado y organizado de tal modo que le fué posible aplicar sus talentos en gran escala a las nece-

Biblioteca Nacional de España

sidades militares. Y las necesidades militares no difieren en calidad, sino sólo en urgencia, de las necesidades de la paz. La supremacía industrial sólo puede ser mantenida por la invención incesante de nuevos procesos industriales y su constante aplicación a la industria. Los inventos pueden surgir en espíritus aislados, o en el cambio de ideas de varios hombres que investigan de acuerdo y en común, pero son siempre más frecuentes en países donde está mejor organizado el trabajo de investigación en los laboratorios. La adaptación recíproca de las industrias a los inventos, y de éstos a aquéllas, exige una conexión íntima entre la producción industrial y el trabajo de investigación. El investigador no podrá dedicarse a satisfacer curiosidades caprichosas, sino que concentrará su atención en los problemas planteados a los industriales que le pagan las investigaciones. Los propietarios industriales, a su vez, han de seguir estrechamente los progresos de la ciencia, puesto que de ello depende el progreso o decadencia de su industria. Es conocida la relación estrecha que media entre el auge de las industrias químicas en Alemania y el empleo de unos treinta mil químicos en trabajos de investigación científica al coste medio de unas cinco mil pesetas anuales cada uno.

Como todo esto es bien conocido, sería innecesario tener que repetirlo, si no fuera porque varios de los más eminentes pensadores del mundo, y especialmente de Inglaterra, han dedicado considerables esfuerzos a pretender demostrar que el mejor método para fomentar el progreso del pensamiento es cuidarse de mantener la libertad de pensamiento. Stuart Mill, por ejemplo, en sus "Principios de Economía Política", defiende la propiedad privada,

Biblioteca Nacional de España

frente a los sistemas comunistas, con el argumento "de que es compatible con mayor grado de libertad personal", pero en su ensayo "Sobre la Libertad" basa el principio de libertad personal en el hecho de que asegura el progreso del pensamiento humano. "La idea central del Ensayo es la inmensa importancia que tiene para la humanidad el favorecer y fomentar la mayor variedad posible de tipos de carácter y de modos de pensamiento, dando así plena libertad a la naturaleza humana para expandirse y mejorar en todo género de direcciones", dice acertadamente Mrs. Fawcett, en su famosa introducción al Ensayo. Con el pensamiento puesto en hombres de talento que han padecido persecución por sus ideas de manos de ignaros despotismos, y, sobre todo, en héroes que, como Jesús o como Sócrates, mantienen sus opiniones en materias de religión o de política frente a la hostilidad de todo un mundo, Stuart Mill escribe sus célebres frases: "Si toda la humanidad menos uno fuera de una opinión, y sólo una persona fuera de la opinión contraria, la humanidad no estaría más justificada en acallar a esa persona, que esa persona lo estaría, si tuviera el poder, en acallar a la humanidad."

El problema que Mill se planteaba fué principalmente el del pensador poderoso que lucha contra una autoridad obscurantista que intenta aplastar sus ideas por la fuerza. Y la solución que Mill buscó a este problema fué la de asegurarle, por medio de la libertad personal, la libertad de pensamiento. Y en el curso de su Ensayo no se interesa solamente por el pensador solitario, sino que fija su atención en el desarrollo intelectual de las multitudes, y dice:

"Y no es que la libertad de pensar sea necesaria solamente, o principalmente, para formar grandes

Biblioteca Nacional de España

pensadores. Por el contrario, es tan indispensable, y aun más indispensable para capacitar al término medio de los seres humanos a que alcance la estatura mental de que es capaz. Ha habido, y puede haber de nuevo, grandes pensadores individuales en una atmósfera general de esclavitud mental. Pero nunca ha habido, ni habrá, en esa atmósfera un pueblo intelectualmente activo. Allá donde un pueblo se ha acercado temporalmente a este tipo de actividad, ha sido porque el miedo a la especulación heterodoxa se ha suspendido por algún tiempo."

Que en una atmósfera de esclavitud mental no se produce un pueblo intelectualmente activo, es una de esas proposiciones tautológicas que no necesitan ni ser enunciadas, porque es sabido que el pensamiento sólo procede y adelanta por tanteos, y allí donde no se le deja ensayar no se le consiente tampoco adelantar. Pero cuando dice Stuart Mill que basta suspender el miedo a caer en herejía para que se fomente la actividad intelectual de un pueblo está enunciando una proposición evidentemente falsa. Todo el que haya tratado a los chinos sabe muy bien que lo último que podrá reprochárseles es el temor a caer en herejía. Indiferentes a todas las religiones, acuden a la misión, católica o protestante, que les dé más arroz. Ortodoxias y heterodoxias les son indiferentes. Pero como el pensamiento mismo les es igualmente indiferente, excepto cuando se refiere a objetos de utilidad inmediata, hace veinticinco siglos que no se han interesado por ninguno de los problemas que han torturado a los pueblos intelectualmente activos, y no habrían llegado nunca a interesarse por ellos, sino fuera porque esos mismos pueblos intelectualmente activos poseen también un poder militar e industrial que

Biblioteca Nacional de España

no consiente a los chinos continuar eternamente con su modorra.

La libertad de pensamiento es un concepto muy equívoco. Puede significar, como significaba en Stuart Mill, el reconocimiento de la utilidad de la discusión para el progreso del pensamiento, y en este caso, si es esto lo que se pide con la demanda de libertad personal, no hay hombre de cultura que no se reconozca liberal, porque todos creen en la utilidad del método dialéctico, y aun en la necesidad de un "abogado del diablo", cuyos argumentos han de escuchar pacientemente los cardenales de la Iglesia Católica Romana cada vez que se trata de canonizar a un santo. También en el ejército francés existe una institución maravillosa llamada *"la critique"*. En los períodos de instrucción, inspección y maniobra, el comandante de cada movimiento, aunque se trate de pequeñas unidades, como un pelotón, está obligado a justificar el movimiento, ante sus inferiores inmediatos, respondiendo a las preguntas y a las objeciones de sus superiores. Y aquí vemos como es posible reconocer en la práctica el principio de discusión sin que se vea acompañado por el de libertad. La discusión ha cesado de ser un derecho individual, para convertirse en función y en deber impuestos por la disciplina militar.

Pero todo el que se haya asomado en Londres a un puesto de periódicos, y aun al escaparate de una librería, y reflexione sobre el escaso valor de la inmensa mayoría de las enormes cantidades de papel impreso que se le ofrecen a los ojos, se da cuenta al instante de que la libertad de pensamiento o, mejor, la libertad de imprenta, puede no significar más que indiferencia hacia el pensamiento o el surgir de aquella "Cosa vaga, informe, ubicua, invul-

Biblioteca Nacional de España

nerable", llamada el "Boyg Grande", que Ibsen introduce en "Peer Gynt" para simbolizar la pesada resistencia de la inercia al progreso del pensamiento. En todos los países, y aun en los más cultos, se contempla el espectáculo de ese "Boyg Grande" "que conquista, pero no lucha"; el hombre medio parece aborrecer el pensamiento en todos los países. Es ridículo ni aun suponer que baste permitir el pensamiento para que las gentes se pongan a pensar. De ahí la necesidad en que se han visto los poderes temporales, cada vez que han caído en manos de hombres amantes de la cultura, de emplear todos los medios, la fuerza inclusive, para remover la pereza mental de las gentes. Y la intervención de los Gobiernos en estos negocios sólo es mala cuando se hace contra la cultura, pero es de resultados excelentes cuando se hace en favor de la cultura.

Contra esta proposición, empero, escribió Buckle su "Historia de la Civilización en Inglaterra". Con la primera parte de su tesis, la de que "el progreso de la sociedad depende del intelecto", se puede estar conforme, aunque, en rigor, el progreso del intelecto dependa de un sentimiento favorable a la verdad, que no surge espontáneo en el alma del niño, sino al ejemplo de padres y maestros; pero Buckle aseguraba también que la protección ejercida por los Gobiernos, la Iglesia, la nobleza, etc., sobre el pensamiento ha empequeñecido y retrasado la causa de la libertad y de la civilización. Hasta dijo que "proteger la literatura es dañarla". La literatura inglesa era pujante porque había sido abandonada a sí misma. "Guillermo de Orange era extraño a ella; la reina Ana no se cuidaba de ella; Jorge I no sabía inglés; Jorge II sabía poco."

Y es verdad que durante los siglos XVIII y XIX

Biblioteca Nacional de España

los reyes de Inglaterra no se preocuparon gran cosa del progreso del pensamiento en el país, pero no había sucedido lo mismo en los siglos precedentes. Enrique VII ("una maravilla de sabios", lo había llamado Bacon) fué un Mecenas de artistas y de sabios. Enrique VIII poseía una cultura muy superior a la de sus dos grandes rivales, Carlos V y Francisco I, y su acceso al trono fué saludado por Erasmo y por Moro como el triunfo y la coronación del Renacimiento. La reina Isabel podía leer en griego, latín, alemán y francés; Jaime I fué un sabio; Carlos I, un teólogo; y Carlos II, el fundador de la Real Society, era un adepto de las ciencias naturales. Ningún otro país, en todo el mundo, ha tenido la fortuna de ser gobernado durante seis generaciones, una tras otra, por monarcas que eran al mismo tiempo sabios. Al heredar la nobleza el poder de la Corona, tomó también por su cuenta el patronato del saber. Y hoy es el Estado quien es el máximo fomentador de la enseñanza y de la investigación. Porque aunque existe un vago deseo de saber en la mayoría de los hombres, lo mismo gobernantes que gobernados, no puede decirse que el pensamiento sea un producto espontáneo de la libertad individual. El pensamiento del mundo es, por lo general, obra de profesores que piensan por deber, y no meramente por derecho, y la cultura de las multitudes depende de la enseñanza obligatoria, más que de la libertad.

Tanto Stuart Mill como Buckle creían que la libertad es suficiente para fomentar el pensamiento. De aquí el fervor de su liberalismo. Esta creencia suya tuvo que basarse en esta otra: en la creencia de que bastaba consentir a los indivíduos que pensaran como quisieran para que las verdades brotasen es-

Biblioteca Nacional de España

pontáneas de las cabezas de los hombres. Sólo que no brotan. Y no brotan porque el pensamiento no es una actividad espontánea más que en los pensadores por vocación. La inmensa mayoría de los hombres no piensan casi nunca. Por lo común no piensa el hombre sino cuando le ha acontecido algún percance. El resto de su vida no hace más que soñar o dejar que sus ideas se asocien al azar. Concentrar la atención sobre problemas objetivos es algo que sólo hacen por amor, en cada generación de un pueblo considerable, media docena de individuos. Si no hubiese en el mundo otra actividad intelectual que la espontánea, no bastaría ésta ni para conservar los conocimientos ya adquiridos, y no habría ni que pensar en la posibilidad de acrecentarlos. Esta es la razón de que los Gobiernos, excepto los más primitivos, han dedicado en todo tiempo gran parte de su poder a fomentar el pensamiento, y aun a castigar la ignorancia, como la castigan en las leyes que prescriben la asistencia obligatoria a la escuela. Es verdad que también ha habido Gobiernos que han dedicado parte de su poder a aplastar los pensamientos que les parecieron peligrosos para su mantenimiento en el poder. Pero hicieron mal, como se probó por los resultados. Emplear el poder en fomentar el pensamiento es cosa buena; emplearlo en aplastarlo, mala.

Probablemente el primer hombre que relacionó en una conexión de causa y efecto los conceptos de libertad política y de pensamiento fué David Hume en su ensayo "Sobre el Auge y Progreso de las Artes y de las Ciencias". En este ensayo dice, "que es imposible que las artes y las ciencias surjan, primeramente, en pueblo alguno, como no goce ese pueblo los beneficios de un gobierno libre". Gobierno

Biblioteca Nacional de España

libre quiere decir en este ensayo la antítesis del gobierno absoluto monárquico. Ni por un momento puede encontrarse en David Hume el ideal de Stuart Mill respecto al libre desarrollo de la personalidad humana. Hume pensaba, probablemente, al enunciar su hipótesis, en Atenas y en Florencia, las dos repúblicas en que el Gobierno no pudo nunca llegar a ser absoluto a causa de la misma fuerza de sus partidos políticos antagónicos: la aristocracia y la democracia, en Atenas; el *popolo grasso* y el *popolo minuto,* en Florencia.Esta rivalidad es naturalmente favorable a la formación de pensamiento político, en cuanto crea el tema y el terreno polémico. Pero la ejecución de Sócrates y de Savonarola es bastante para probar que en ninguna de las dos repúblicas existía nada parecido a nuestra moderna libertad de pensamiento, y son las dos cunas del pensamiento europeo.

El profeta de la ciencia moderna no quiso dejar que el vaivén de los sucesos políticos se encargase de fomentar o de abandonar el pensamiento. Bacon quería que la investigación fuese protegida, y mejor que la protegiesen reyes que meros aristócratas. En su "Avance del Saber", dedicado al rey Jaime, pueden encontrarse los principios de la organización de las actividades mentales, cuya aplicación en la moderna Alemania es tan admirada, y con justicia, no sólo por Haldane, sino por cuantos la conocen:

"Dejemos esto sentado, por lo tanto, que todas las obras se rematan por amplitud en la recompensa, por acierto en la dirección, y por conjunción de los trabajos. La primera multiplica el esfuerzo, el segundo previene el error, y la tercera suple a la fra-

Biblioteca Nacional de España

gilidad del hombre. Pero la principal de estas condiciones es la dirección..."

No corremos mucho riesgo en decir con Lord Bacon y contra Buckle que el pensamiento crece con la protección de las clases gobernantes—reyes o clérigos, terratenientes, capitalistas o jefes de asociaciones obreras—y que el pensamiento decae cuando las clases gobernantes tienen miedo a las gentes de talento o no son bastante inteligentes para conocerlas cuando las encuentran. Conclusión melancólica, porque no se ha encontrado receta infalible para garantizar la inteligencia en los hombres que usufructúan el poder.

El pensamiento no es tan sólo una función social, social en cuanto requiere para su máximo crecimiento conjunción de esfuerzos, sino una de las más importantes funciones sociales. Por ser una función, como la de los servicios ferroviarios, debe ser reconocida y organizada. Una democracia que no reconozca el valor del pensamiento será una democracia sin pensamiento o con un pensamiento irregular e ineficaz. Será una sociedad inferior, como cualquier otra, oligarquía o autocracia, que no lo reconozca. La ventaja de la democracia sobre las demás formas de gobierno es que no hay en la democracia una casta interesada en sofocar el pensamiento para que no se la discuta.

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

REBASAMIENTO DE LA LIBERTAD Y DE LA AUTORIDAD

Ya se ha mostrado que la concepción liberal individualista de la sociedad es pura o principalmente negativa, puesto que no se propone sino erigir barreras que impidan la interferencia de unos individuos en las acciones u omisiones de los otros. Pero tan negativa como la concepción liberal es la autoritaria, que santifica al gobernante, lo eleva por encima de los súbditos e impide que éstos intervengan en los actos del hombre que goza del poder. Al hablar de este modo hemos ya mostrado la existencia de una identidad lógica y esencial entre la concepción liberal individualista y la autoritaria. Ambas son concepciones de soberanía. En la liberal el individuo es soberano, y la autoridad es un mero delegado del individuo sin otra función que la de hacer que los individuos se respeten mutuamente la soberanía. En la concepción autoritaria de la sociedad, la autoridad es el individuo o la corporación de individuos que tiene o tienen el poder de imponer a los demás su voluntad o sus voluntades. Ya sé que existe una doctrina legitimista de la autoridad, por la cual se hace depender el poder del príncipe del derecho divino, y no de la fuerza. Pero si este derecho divino, que algunos príncipes profanos alegan, fuera legítimo, la iglesia habría declarado ilegíti-

Biblioteca Nacional de España

mos los derechos de los pueblos a gobernarse por sí mismos, cosa que no ha hecho, ni hará nunca, mientras Dios la ilumine. Lo importante es hacer constar que lo mismo la concepción autoritaria que la liberal individualista no se cuidan, fundamentalmente, más que de levantar fortalezas dentro de las cuales reine absoluta la voluntad del soberano.

¿Por qué esta identidad de las concepciones liberal y autoritaria? Porque ambas ideas políticas se fundan en el mismo tipo de moralidad; una moralidad subjetiva y androlática. Toda idea política está basada en una idea moral: "el derecho define los derechos legales existentes; la ética define los derechos morales; la política define aquellos derechos morales que serían legalmente compulsivos si la ley fuese lo que debe ser", escribió Mr. Jethro Brown con palabras felices, que serían completamente exactas si se dijese en ellas "deberes" donde dice "derechos". Una moralidad subjetiva es aquella que afirma que las cosas son buenas o malas simplemente porque hay alguien que las piensa o las siente buenas o malas. Y digo que esta moralidad es androlática, porque hasta aquellos pensadores que dicen que el sujeto de esta moralidad no es el hombre empírico, "el hombre sensual medio", sino una cosa llamada "Razón" o "Razón Práctica" (Kant), o "Voluntad Pura" (Cohen), o "Espíritu Universal" (Hegel), o Dios (judíos, mahometanos y cristianos), reconoce generalmente que es el hombre—ya como individuo aislado, o como miembro del Estado, o como autoridad, en su propio nombre, o, por la gracia divina, en nombre de aquella entidad—quien hace que las cosas sean buenas o malas por el mero hecho de que cree o siente que son buenas o malas. El problema fué ya planteado en la Edad Media

Biblioteca Nacional de España

cuando los Doctores se preguntaron si ciertas acciones son buenas porque Dios las prescribe o si Dios las prescribe porque son buenas. Pero fué en vano que los "substancialistas" optasen por lo segundo y dijeran que Dios no podía querer más que el bien. La opinión que ha prevalecido es la de los "personalistas", que no ven en el bien sino el resultado de cierto querer o de cierto pensar.

De esta moralidad subjetiva tiene que derivarse una política, igualmente subjetiva, que tienda a mantener intacta la soberanía de la persona moral; porque esta soberanía constituye toda la moralidad que es necesario y conveniente asegurar en la vida de la comunidad. Stuart Mill y los liberales dirán que esta persona moral soberana, fuente de toda la moralidad, es el individuo, y tratarán de idear un sistema de barricadas para hacerla inviolable. Hegel y los alemanes, hablando generalmente, dirán que esta persona es el Estado, y procurarán hacer creer que el Estado es inviolable, infalible y divino. Los autoritarios legitimistas de los países latinos dirán que Dios transmite de algún modo su buena voluntad a sus representantes en la tierra, el Papa de una parte y el Monarca de otra; y tratarán igualmente de alzar barreras que coloquen estas personas fuera del alcance de la crítica. Lo común a estas distintas escuelas políticas es el hecho de que sólo tienen una concepción positiva de la persona o agente humano. Todas ellas confinan el mundo de la moralidad en la región de las personas y definen el bien como la auto-realización del yo—sea este yo el del hombre de la calle, como en Mill; el del jefe del Estado, como en Hegel; el de la humanidad, como en Kant y en Cohen; o el de Dios y sus representantes en la tierra, como en los autoritarios latinos.

Biblioteca Nacional de España

En cambio estas escuelas no tienen una concepción positiva de la sociedad. Por lo que a los liberales se refiere, la sociedad no existe realmente. No ven en ella más que una multiplicación de su propio yo. Pero es obvio que indivíduos aislados no pueden constituir una sociedad, que significa comunidad y continuidad, y no meramente discreción. Pero tampoco puede decirse que los autoritarios hayan llegado a una visión clara de lo que es la sociedad. Su sociedad no es nada más que una expansión del yo autocrático que se impone a los súbditos para dominarlos. Todo lo que interesa a los autoritarios y a los liberales es que no se permita a nadie hollar el santuario inviolable de su yo favorito. Son los ángeles colocados por Dios en la Puerta Oriental del Edén, y armados, con espadas de fuego, para impedir que Adán y Eva caminen por la senda que conduce al árbol de la vida. Ya hemos indicado que la causa de que no atinen a formarse un concepto positivo de la sociedad es que no advierten que ésta se constituye en torno de cosas materiales y espirituales, en que los hombres se asocian. Y no necesitaríamos insistir sobre este punto, si no fuera tan patente la dificultad para un hombre moderno de concebir la existencia de cosas espirituales, la justicia o el número dos, como entidades independientes de su mentalidad.

Nunca ha existido en todo el mundo una sociedad puramente liberal, como tampoco ha existido una sociedad puramente autoritaria: porque tanto el principio liberal como el autoritario no es otra cosa sino una barrera protectora de la autonomía del individuo o de la autoridad; y la sociedad misma no es una barrera, sino la cosa común, y la relación con la cosa común o vida común, que se derrama

Biblioteca Nacional de España

por encima y por debajo y por entre los intersticios de cuantas barreras queramos levantar. Pero donde quiera que ha prevalecido, en la medida de lo posible, lo mismo el concepto liberal que el autoritario, ha prevalecido a expensas del contenido positivo de la vida social. Rusia y España son ejemplos de lo que cuesta el principio autoritario. En ambos países han tendido las leyes a imponer un sistema negativo de cosas por cuya virtud es imposible al ciudadano invadir la amplia jurisdicción del autócrata. Aun hoy en día, después de tantas experiencias, lo que principalmente exige un sacerdote español a su rebaño de fieles es que no lea periódicos liberales, y hay, en efecto, pocas gentes, en algunas regiones, que los lean, pero aun son muchas menos las que tienen una idea algo coherente de lo que significa el Cristianismo. Durante siglos no han cuidado las leyes y las autoridades rusas de otra cosa que de impedir discusiones sobre la autoridad del Zar de Rusia y la de la Iglesia Ortodoxa. Y ya se ha visto el resultado. De otra parte, en ninguno de ambos países se ha prestado la atención debida a la función positiva de fomentar el aumento de los valores y especialmente de los valores culturales.

Los países anglo-sajones, de otra parte, son ejemplo de lo que cuesta el principio liberal. En ellos se cuidan las leyes, sobre todo, de que no sea invadida la esfera de acción del individuo. La aplicación del principio del *laissez-faire* a la industria hizo posibles los horrores de las factorías en la primera mitad del siglo XIX, cuando hasta los niños se veían obligados a hacer un trabajo que los mataba en ciernes, y cuando todas las ciudades de la Gran Bretaña se llenaron de pobres: los inválidos y los desertores de la guerra industrial. La abolición de las antiguas

Biblioteca Nacional de España

restricciones gremiales permitió, como se había esperado, un gran aumento de producción; pero al mismo tiempo concentró la riqueza en las manos de una clase social, a la que no se le pedía, por virtud del principio liberal, que desempeñase otra función que la de cobrar sus dividendos. Podrá decirse que el liberalismo económico fué rebasado por el propio Stuart Mill cuando lo espiritualizó para convertirlo, no ya en una libertad externa de acción, que permitiese enriquecerse a los más hábiles o a los mejor situados, sino en un palenque libre de originalidad espiritual que produjese "vigor individual y diversidad múltiple". Pero como la libertad de pensamiento podía interpretarse igualmente como el derecho a *no* pensar, o a pensar sin lógica, sus resultados no han sido ni el "vigor individual", ni la "diversidad múltiple", sino el triunfo de la prensa *amarilla* y de una literatura barata que ha entumecido el pensamiento.

Si el daño no ha sido todavía mayor se debe sencillamente al hecho de que la moralidad subjetiva, de que se derivan los principios autoritario y liberal, nunca ha logrado ejercer gran influencia sobre las masas populares, aunque la haya ejercido, y avasalladora, sobre las clases intelectuales. Los más de los hombres no han creído nunca que las cosas sean buenas o malas sencillamente, porque alguna persona las crea o sienta que así son. Al ponerse a juzgar del valor de las casas en una calle y decir que unas son buenas y otras malas, las gentes ordinarias no piensan solamente que es esa su opinión, sino que las casas mismas son buenas o malas. Ha correspondido a un pensador de Cambridge, Mr. G. E. Moore, demostrar en sus dos libros sobre moral: "Principia Ethica" y "Ethics", que el realismo in-

Biblioteca Nacional de España

génuo de las gentes vulgares puede ser apoyado con mejores razones que el subjetivismo nada cándido de los intelectuales, y que cuando decimos que una cosa es buena no estamos diciendo que la pensamos buena, sino que la cosa es buena, que la cosa se relaciona con la bondad en una relación positiva de la que nos damos cuenta. Pero de esta ética neorealista, que no es sino una formulación científica de la moral corriente, tienen que derivarse consecuencias de aplicación política que, a mi juicio, han de llevarnos a rebasar definitivamente las existentes concepciones subjetivas, tanto la liberal como la autoritaria. Lo que quiero decir es lo siguiente: que cuando juzgamos de los hombres los juzgamos por su relación con ciertas cosas que creemos son buenas, pero cuando juzgamos de las cosas, las juzgamos por su relación inmediata, positiva o negativa, con la bondad. Con ello no digo que no podamos juzgar de las cosas por el valor que tengan para nosotros. Al juzgar las casas de una calle podemos referirnos al deseo de habitar una de ellas o de comprarla para venderla después a sobreprecio. Lo que digo es que este modo interesado del juicio no es característico del juicio moral. La verdadera distinción entre el juicio moral y el estético no consiste, como suelen decir los tratadistas, en que el estético es desinteresado y el moral interesado, sino en que aquél se refiere a una ficción, a la representación ficticia de la vida que nos da la obra de arte, mientras que el juicio de valoración moral se refiere siempre a una realidad, pasada, actual o posible.

Una vez admitido el carácter desinteresado u objetivo que hay también en los juicios morales, desaparece el prejuicio, que tan hondas raíces había echado entre los intelectuales modernos, acerca de la impo-

Biblioteca Nacional de España

sibilidad de que los hombres se entiendan en estos asuntos. Tanto el autoritarismo como el liberalismo individualista no se basan, en el fondo, más que en ese prejuicio. Puesto que los hombres no pueden entenderse en materias morales, dicen los autoritarios, encomendemos la decisión a uno cualquiera, a quien llamaremos la autoridad, y obedézcanle los demás, acierte o se equivoque. Puesto que los hombres no se entienden, y no hay garantías de que la autoridad acierte, contestan los liberales, abstengámonos de legislar en materias morales, y haga cada uno lo que quiera. A ambos partidos se podrá contestar en lo sucesivo que no es verdad que los hombres no se entiendan. Es verdad que hay diferencias de perspectiva que dificultan su inteligencia. Unos ven la cara, y otros la cruz, de la misma moneda, pero dándose cuenta de que, a pesar de la diferente perspectiva, están viendo la misma cosa. Hay una base común en los juicios morales. Cuando juzgamos del diferente valor físico de los soldados de un regimiento que desfila por delante de nosotros, no nos referimos al valor que tenga el cuerpo de cada uno para su posesor, sino a un criterio objetivo de bondad, por ejemplo, a los kilómetros de marcha que pueden hacer, sin fatigarse demasiado, hombres de pecho y piernas fuertes. Verdad que con los juicios de valoración moral suelen mezclarse juicios de utilidad, como, en el caso de las casas, arriba citado, el referente al uso personal que podemos hacer de los valores ante los que nos hallamos, y que en estos juicios de utilidad, esencialmente interesados, no es tan fácil el acuerdo, por lo mismo que los intereses se hallan encontrados. "Mi primo Francisco y yo", decía el Emperador Carlos V, refiriéndose al Rey de Francia, "nos entendemos perfectamente; los dos que-

Biblioteca Nacional de España

remos Milán". Puestas así las cosas no cabe acuerdo. Pero si Carlos y Francisco se reúnen en asamblea con los representantes de los demás reinos de Europa y del poder espiritual y de la ciudad y el campo de Milán, no podrán ya decir únicamente que les conviene la posesión de Milán, porque la conveniencia de Francisco y de Carlos no será argumento convincente para los demás congregados, sino tendrán que buscar criterios y normas para demostrarles que a ellos y al mundo, en general, conviene que Milán vaya a manos de Francisco o de Carlos. Y estas normas a que tengan que sujetarse los intereses personales habrían sido halladas hace ya mucho tiempo de no haber prevalecido hasta ahora el prejuicio de que no había manera de encontrarlas.

En este argumento estamos presumiendo que la Etica, como teoría de los valores morales, es sólo una parte de la Filosofía, concebida como la ciencia de los valores en general, culturales o vitales. Pero lo importante es que la nueva concepción de la Filosofía y de la Etica coincide con la práctica general de los hombres. Es esencial, a mi juicio, a la nueva doctrina la afirmación de la primacía de la obra buena sobre el mismo agente que la ha ejecutado. Y ésta es también la doctrina del sentido común. Porque aunque parece que se dice lo mismo cuando se afirma que una acción es buena que cuando se asegura que un hombre es bueno, en realidad se están diciendo dos cosas muy distintas. Al decir que una acción es buena hacemos un aserto categórico; decimos que la bondad es esencial o inherente a esa acción. Pero cuando decimos que un hombre es bueno no hacemos sino un aserto probable. Lo que en rigor decimos es que ese hombre realiza habitualmente acciones buenas, pero no afirmamos que la bondad le sea esen-

Biblioteca Nacional de España

cial, porque sabemos muy bien que es posible que el autor de obras buenas se convierta de la noche a la mañana en autor de obras malas. La obra es juzgada directamente; mientras que al hombre sólo podemos juzgarlo indirectamente y por sus obras. A pesar de que éstas sean buenas, puede ser malo el autor. En realidad, sólo Dios, que lee en los corazones, tiene derecho a juzgar a los hombres; los demás hombres tenemos que contentarnos con juzgar sus obras.

Pero al hacerlo hemos transladado el centro de la vida moral a un punto que transciende al hombre. El objeto de la moralidad no es ya la auto-realización del hombre, entiéndase por esta frase lo que se quiera, sino precisamente "la conservación de toda clase y cantidad de bienes que ya existen y su aumento". Con estas palabras definió Stuart Mill el Progreso, pero al hacerlo hizo algo infinitamente más importante, porque fijó el criterio a que deben atenerse las sociedades humanas y los hombres. Estamos en el mundo para conservar y aumentar los bienes. Los bienes son el poder, el saber, la justicia y el amor. Mantenerlos y aumentarlos—he aquí el bien absoluto; destruirlos; este es el mal. El hombre ha cesado de ser centro. El humanismo ha sido rebasado. Las cosas buenas son superiores a los hombres. Y ésta es la razón de que el día en que se enteró el mundo del bombardeo de la Catedral de Reims nos sentimos más agraviados que si las víctimas de las granadas hubieran sido hombres. Los hombres estamos en el mundo para hacer cosas como la Catedral de Reims. Los hombres pasamos, las obras buenas quedan.

Antes de llegar a esta conclusión radical ha intentado el autor conformarse con una ecléctica *vía media*. Durante varios años ha creído que podía contentarse

Biblioteca Nacional de España

con la afirmación de que existía una relación de reciprocidad entre los hombres y los bienes. Se ha dicho que juzgábamos de los hombres por su relación con los bienes, pero también de los bienes por su relación con los hombres, y que de la misma manera que negábamos valor a un hombre cuando no contribuye a la producción o conservación de cosas buenas, del mismo modo declarábamos que carecía de valor una cosa cuando no podíamos descubrir su utilidad para los hombres. Así había llegado el autor a pensar en una Etica en que los hombres y las cosas fuesen concebidos alternativa y recíprocamente como medios y fines. El autor ha abandonado esta posición, porque se ha convencido, con Mr. Moore, de que cuando decimos que una cosa es buena, no estamos diciendo meramente que la pensamos buena, ni mucho menos que la cosa es buena para nosotros, sino que la cosa es buena en sí misma, o, lo que es lo mismo, que es un valor intrínseco. El hecho de que la relación de esa cosa buena con el hombre aumenta el valor del hombre, en caso de que éste se dedique a conservarla, o a reproducirla, es accidental y derivado. Así como en el mundo de la lógica la verdad es verdadera independientemente de nuestros juicios, así las cosas buenas son buenas con independencia de que nos mejoren. Tenemos la obligación de amar el bien, y amándolo nos mejoramos, pero el bien es el bien con independencia de que nosotros le amemos o no.

Sobre esta moralidad objetiva es posible construir una teoría objetiva de la sociedad. ¿Qué es lo que caracteriza todas las sociedades humanas, sean Estados, compañías anónimas o clubs de "foot-ball"? El hecho de que los hombres están asociados en un objeto común, y de que el cumplimiento de este objeto es conceptuado superior, dentro de los medios

Biblioteca Nacional de España

penales de cada sociedad, a los caprichos individuales de sus miembros. Así podemos decir que cada sociedad es una sociedad en un objeto común. Su centro de gravedad se encuentra en el objeto; sus miembros son los órganos, los instrumentos de este objeto. La sociedad moral surge cuando varios hombres coinciden en juzgar bueno el objeto de la asociación. Los hombres no se asocian sin que haya algo que les sea común. Y cuando este algo es al mismo tiempo un valor intrínseco, y en la medida de su valor comparado con los demás valores posibles, adquiere la dignidad, el "derecho a mandar", si se me permite la expresión, que los tratadistas subjetivistas atribuyen al soberano. Así nos encontramos una sociedad que no sea simplemente la aglutinación discontínua de los distintos yos de sus miembros, ni tampoco el yo de la autoridad suprimiendo o aplastando los yos de los súbditos. La sociedad real está fundada en una cosa común, en que los intereses individuales se hallan al mismo tiempo transcedidos y unidos.

Del mismo modo que la política subjetivista es sólo consecuencia de una moral subjetivista, así será posible fundar una política objetiva sobre un sistema de ética objetiva. Puesto que los hombres se asocian en cosas, puesto que es deseable que estas cosas sean del máximo valor posible, la ciencia y la actividad éticas deberán dedicarse al descubrimiento y realización de nuevos valores; la función del Derecho consistirá en asegurar por medio de la ley los valores reconocidos ya, y la función de la Política consistirá en trabajar porque los valores que la Etica haya descubierto encarnen en las leyes, para que éstas sean lo que deberían ser. Con la moralidad subjetiva desaparecerán también los derechos subjeti-

Biblioteca Nacional de España

vos. Nadie, sea monarca o contribuyente, tendrá más derechos subjetivos que otro. La legalidad de los mandatos de un hombre que ocupe el poder no dependerá en lo sucesivo, si prevalece esta doctrina, de ninguna clase de derechos personales, sino que la idea de derecho se unirá inescindiblemente a la de función, del mismo modo que la idea de moralidad queda identificada con la de valores objetivos. Donde no hay función no habrá tampoco derechos. Las funciones deberán consistir, naturalmente, en la conservación y en el aumento de los valores. Y en esta sociedad no se continuará discutiendo los derechos del soberano, ni los del individuo, aunque seguirá habiendo conflictos de jurisdicción, porque en esta sociedad nadie tendrá más derecho que el de cumplir con su deber.

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

EL IDEAL DE FELICIDAD

Ya hemos apuntado la fórmula jurídica de una sociedad constituída con arreglo a justicia. Una sociedad será justa cuando distribuya el poder económico, militar y político—según las funciones de los individuos—cuando las funciones estén cubiertas por las capacidades, y cuando las capacidades tengan ocasión de desarrollarse con arreglo a sus potencialidades. Este es el ideal de todos los partidos socialistas. Pero antes de que los partidos socialistas se decidan a convertirse en campeones de la justicia necesitan revisar sus tablas de valores. La actual mentalidad de los partidos obreros no difiere substancialmente de la que prevalece entre las clases medias. Según ella, los hombres llegan a ser felices con que se les acorte las horas de trabajo, puedan trabajar en lo que quieran y se les aumente el pago de su esfuerzo. Casi todos los libros modernos en que se describen Utopias socialistas no hacen otra cosa sino presentar visiones de abundancia a los ojos del necesitado. Hasta el mismo régimen socialista no es otra cosa sino el proveedor de esta abundancia. El supremo ideal es el bienestar: "La mayor felicidad del mayor número." Los socialistas han hecho suya la fórmula de los utilitarios burgueses. Y hay muchos socialistas que se envanecen de no ser más que los cumplidores de la promesa de los utilitarios.

Biblioteca Nacional de España

Y esto no está bien. Podrán esas Utopias agradar a las masas, porque las masas están necesitadas, pero no las inspirarán. Un hombre que no sienta ideal superior al del bienestar no arriesgará jamás su vida por una idea de justicia, y ello por la razón sencilla de que el bien que arriesga—su propia vida—será siempre de más precio que el que se propone obtener: el bienestar. Pero si los hombres no se deciden a arriesgar sus vidas, no conseguirán nunca abolir los privilegios que perpetúan la injusticia social. Y aun dado que los abulan, al impulso de una ola de rencor, no sabrán alzar la sociedad nueva sobre cimientos de justicia. El hedonismo y el utilitarismo, que los partidos obreros, y especialmente sus jefes, han aprendido de los principios de los partidos liberales, de la vida de las clases medias, y de los ideales de las obras mediocres del arte moderno, se han convertido de este modo en cadenas que sujetan a las masas a su actual posición. Porque es posible que unos pocos hombres, y hasta obreros de oficios privilegiados, satisfagan su ideal utilitario bajo un régimen social injusto. Pero las masas no podrían satisfacerlo nunca, excepto en un régimen de justicia. La justicia no triunfará por sí sola. Para que triunfe, ha de tener soldados que peleen por ella. El ideal de utilidad no puede hacer buenos soldados. Los soldados de la justicia podrán ser hombres aficionados a las comodidades, pero tendrán que inspirarse en ideales superiores al de la utilidad.

* * *

No sé cómo se obrará el milagro de sacar a las multitudes de los pueblos modernos del bajo ideal utilitario en que han caído. Es posible que aun ha-

Biblioteca Nacional de España

gan falta nuevas guerras, seguidas de internas convulsiones, para que, en medio del horror, de la amenaza y de la angustia, surja en los pechos el sentimiento de que los ideales de justicia, de verdad y de amor son realidades indispensables a la vida humana, so pena de que el hombre se vuelva lobo para el hombre. Es también posible que basten los horrores de los años pasados, y los que aun tiene que padecer el mundo en su secuencia, para que, al saturarse los más de los hombres de toda su amargura, surja en ellos la sed de lo divino con que se modera la concupiscencia. Muchas veces he imaginado que el camino para esta conversión lo vienen preparando las grandes obras de arte del siglo XIX, que son, si no me engaño, sus mejores novelas.

Las lecturas de un periodista que se propone valorar e interpretar el suceso del momento no pueden ser principalmente "literarias". Las mías se confinan a periódicos, que me dan los hechos; a libros de ciencia y de historia, que me permiten entenderlos; y a clásicos, que me sugieren las medidas con que valorarlos. Pero una o dos veces al año leo también una novela--generalmente una de esas novelas que después de diez o veinte años de crítica, han consolidado su reputación. Al hacerlo, encuentro doble satisfacción. Siento casi siempre que mi propio juicio está de acuerdo con el de las autoridades de mi profesión. Lo que mi gremio dice que es bueno también a mí me parece bueno. Esto me reconcilia con el mundo y con mi propio trabajo. Me regocijo al pensar que el espíritu de los demás no ha laborado en vano, y dejo que me acaricie la esperanza de que mi propia mente no esté tampoco trabajando en vano. La otra alegría mía,

Biblioteca Nacional de España

la más importante, consiste en la purificación que alcanzo. Las grandes novelas, pero sólo las grandes novelas ,son purificadoras en el mismo sentido en que Aristóteles hablaba de la "katharsis" de la tragedia griega. El héroe de una gran novela no es el héroe que nos presenta el novelista, sino cada uno de sus lectores. A la antigua pregunta: "¿Qué es Hécuba para nosotros?", los latinos contestaron: "De te fabula narratur" (de ti se habla en la fábula). Las grandes novelas son purificadoras porque en ellas se liberta el ánimo de la ilusión de la felicidad individual.

Esta vez le tocó el turno a "El Egoísta", de Jorge Meredith. El héroe de la novela es un egoísta, dotado de todos los bienes del mundo: la fortuna, la aristocracia, la salud, el talento y la prestancia física, que no hace toda su vida más que defenderse contra la posible hostilidad y envidia del resto del mundo, mediante una muralla de seres humanos, a los que doblega a su voluntad. Es el tipo de hombre que no quiere salir de su casa, por temor a que su voluntad no sea ley. Pero aunque el egoísta dispone, como hemos visto, de toda clase de recursos, Sir Willoughby Patterne, que tal es su nombre, fracasa lamentablemente. Y este fracaso no es accidental. Si lo fuera, carecería de importancia. Ni tampoco es Meredith hombre que premeditadamente mueva los muñecos al objeto de "demostrar" la moraleja de que también "la gente de la aristocracia tiene su corazoncito". Ningún novelista de primer orden mueve sus personajes a capricho, sino que los sigue en sus andanzas, dentro de la lógica de su carácter y de las circunstancias, como si le fueran extraños. Lo interesante es que el héroe de "El Egoísta" fracasa por la fuerza

Biblioteca Nacional de España

misma de la situación. Las gentes que ha conseguido doblegar a su voluntad, cesan de interesarle; las que le interesan son precisamente las que se le escapan, al modo que el gran tenor se olvida de sus triunfos para encolerizarse contra el obscuro periodiquito que disiente del general elogio; o como Don Juan recorre el mundo en pos de la doncella que se le resistió. Todos los placeres que Sir Willoughby extrae a sus victorias se le anulan con sus fracasos. La felicidad no puede consistir en la posesión de cosas o personas, porque los placeres de la posesión disminuyen con el número de personas o cosas poseídas; y, de otra parte, el dolor que sentimos por la privación de una persona o de una cosa, aumenta en proporción de la seguridad que teníamos de llegar a capturarla. Toda una escuela de Economía, la de Viena, se funda en esta relatividad subjetiva del valor de las cosas. Se llama la *Grenznutzentheorie* o teoría del límite de utilidad, y aunque es falsa como Economía, porque el valor de las cosas en el mercado no lo determina la psicología individual del comprador o del vendedor, sino la psicología media de los compradores y vendedores en general, es siempre verdadera como psicología. Las diez pesetas que tengo ahora en el bolsillo tienen en el mercado un valor independiente de que yo tenga pocas o muchas más en la cartera, pero su valor para mí depende de las demás pesetas que yo tenga. En este sentido conceptual, la novela de Meredith no nos dice nada nuevo. Su valor, el valor del arte, consiste en que lo que dice lo dice al sentimiento.

De esta suerte "El Egoísta", de Meredith, desempeña el papel de "poemas didácticos en gran estilo" y de "cosmogonías de la cultura" que el filósofo Cohen asigna a las novelas. Hay egoístas

Biblioteca Nacional de España

ingénuos, que se imaginan poder alcanzar la felicidad si dedican la vida a la satisfacción de su egoísmo. Esta ilusión queda destruída en el libro de Meredith. Pero hay también altruístas y filántropos cándidos que se imaginan poder alcanzar la felicidad por una vida de abnegación, en la que se olviden de sí mismos, para consagrarse al servicio de los demás. Para estas gentes escribió Cervantes "Don Quijote". Don Quijote no encuentra la felicidad en su intento de redimir el mundo, sino la melancolía y la desilusión. Su lanza generosa se rompe en la piel dura del egoísmo humano; y en el momento de morir, Don Quijote vuelve los ojos al cielo; las Islas de la Felicidad no están en este mundo. Sir Willoughby Patterne no encuentra la felicidad en servirse a sí mismo. Tampoco la encuentra Don Quijote en servir a los demás. Tampoco los héroes de D'Annunzio en el servicio de sus voluptuosidades; tampoco Madame Bovary en el de su imaginación. Y Desgrieux no halló descanso para su alma más que en la muerte de Manon Lescaut, el amor de su vida. Esta es la lección que se desprende de todas las grandes novelas que no se han propuesto aleccionar. En cambio, las que anuncian en su página última la felicidad del héroe no pueden ser novelas de primer orden, porque acaban su historia en el momento en que empezaba a ser interesante.

Los héroes de las grandes novelas no encuentran la felicidad, y tampoco nosotros, hombres cotidianos. Cuando se le permitió a Sócrates que se quitase los grillos que le estaban dañando la pierna, el sabio comenzó su discurso ("Phædo") sobre la inmortalidad del alma, expresando su asombro ante la extraordinaria analogía del placer y el dolor; porque,

Biblioteca Nacional de España

aunque los hombres no los ven llegar al mismo tiempo, sino uno después de otro, se hallan tan íntimamente entrelazados como si fuesen eslabones de una misma cadena. Sócrates se encuentra con que el dolor que le causaba su grillete se ha visto reemplazado por un placer equivalente, que nunca había sentido antes en la pierna. El dolor y el placer son estados contrarios que mutuamente se engendran uno al otro, porque están contenidos uno en otro. No son, dice Sócrates, conceptos que postulamos fijos, como el número tres, sino, como la vida y la muerte, alternaciones de la misma cosa. En el caso del placer y el dolor, la substancia permanente es nuestra propia sensibilidad. Y la más terrible y peligrosa desgracia, añade Sócrates después, es que el alma, "obligada a regocijarse o a entristecerse por alguna razón, piensa que el origen del placer y del dolor es algo muy real y verdadero, aunque está lejos de ser así". El alma, en verdad, no se alegra o apena por causas externas, sino con ocasión de causas externas. La verdadera causa de su gozo o de su dolor está en el hecho de que gozo y dolor se engendran mutuamente.

Al objeto de curarme de la ilusión de la felicidad, se me ocurrió hace años elaborar una teoría pendular de la sensibilidad. Según esta teoría, la ley de la sensibilidad es una sucesión automática del placer y del dolor, independiente de las circunstancias; en la que el placer y el dolor no venían a ser más que el reflejo en la conciencia de la sístole y diástole del sistema nervioso. Tanto se sufre, tanto se goza. Esta es la ley. Cuanto más sensitivos seamos, tanto mayor será nuestro gozo y nuestra pena, y no sólo nuestro gozo o nuestra pena, sino ambos, alternativamente. Y es lo mismo, a este efecto, el camino

Biblioteca Nacional de España

del bien, que el camino del mal; lo mismo ser rico que ser pobre, glorioso o desconocido, sano o enfermo. No podemos asegurar ni que la muerte misma pueda detener la oscilación del péndulo que nos lleva de la alegría a la tristeza y de la tristeza a la alegría. Que no hay una alegría libre de tristeza es hecho de todos conocido. Pero aun los espíritus moralistas más apegados a la grosera idea de que la virtud ha de ser recompensada precisamente con placeres, han de reconocer, si son gentes experimentadas, que hay placer aun en las cosas que más nos horrorizan, en el hambre, en el agotamiento muscular, en la traición de la mujer amada, en la fiebre, en el frío, en el deshonor, en el crimen, en la vergüenza de sentirse cobarde. Hay cielo en el infierno. Lo saben cuantos se han asomado a sus abismos.

De esta teoría podría deducirse una refutación a priori del concepto popular del cielo como una ciudad de placeres eternos, y del infierno como un lugar de tormentos imperecederos. Como la sensibilidad del placer y del dolor obra por movimientos antagónicos, el placer es imposible sin la pena, y la pena sin el placer. O conservaremos la sensibilidad en el otro mundo, o la perderemos cuando muramos. Si la conservamos, sentiremos placeres y dolores tanto en el cielo como en el infierno. Pero, afortunadamente, no todos los teólogos mantienen la asociación de las ideas de placer y dolor con las de cielo e infierno. Los más sabios nos dicen que el cielo es la compañía de Dios y el infierno la privación de Dios. Y como Dios es el Poder sumo, la Verdad suma, la Justicia suma y el Amor sumo, es posible que el infierno no sea sino aquel estado en que las almas egoístas se apartan de la Substancia universal y vuelven la espalda a la obra que

Biblioteca Nacional de España

la Providencia está realizando con los universos, mientras que el cielo es aquel otro lugar en que pelean contra la irrealidad los ejércitos del Dios de las Batallas, que es la idea que expone Mr. Bernard Shaw, en su drama "Hombre y Superhombre", en extraña coincidencia con la de los más ortodoxos teólogos.

La causa de que el autor no haya desarrollado nunca esta teoría del automatismo del placer y el dolor, es el haberse convencido de que no se adelanta gran cosa con presentar argumentos lógicos, que demuestren la inevitable futilidad del ideal de la dicha. La idea de la felicidad nunca ha ocupado gran espacio en el mundo de la razón. En la historia de la filosofía es idea muy secundaria. Verdad que se encuentra en Aristóteles, aunque no en el significado de placer sensual. Sólo los Estoicos y los Epicúreos hicieron de la felicidad el concepto central de su doctrina, pero ni unos ni otros fueron filósofos de primer orden. La actividad de nuestras almas en que la dicha hace función de ideal no es el razonamiento, sino la imaginación. Es un ideal de la imaginación, y no de la razón. Y por esto es preferible que se encomiende a los novelistas, y no a los pensadores, la tarea de mostrar al respetable público la imposibilidad de la felicidad.

Y esta es la gran función de la novela. ¿Qué es una novela? La descripción de un aspecto del alma humana, personificada en una figura imaginaria, a la que se hace vivir y morir, sufrir y regocijarse, dentro del marco de la sociedad y de la naturaleza. La sociedad y la naturaleza son insensibles a la felicidad y a la desgracia, a la vida y a la muerte del protagonista de la novela. Es lo mismo que la novela trate de Don Quijote de la Mancha, el al-

Biblioteca Nacional de España

truísta, o de Sir Willoughby Patterne, el egoísta. Cada héroe de novela es como un barco que al salir del puerto lleva en el flanco el torpedo que lo ha de echar a pique. Pero hay una diferencia entre Sir Willoughby y Don Quijote. Cuando Don Quijote muere, su imagen queda flotando en el aire, como un ideal al que tenemos que servir; cuando Sir Willoughby abandona la escena, su egoísmo se lleva consigo parte del nuestro. En ambos casos ha recibido un choque el ideal imaginativo de felicidad que todos llevamos en el alma. Hemos aprendido a regocijarnos y a sufrir con los goces y sufrimientos del héroe, sin gozar ni sufrir del todo, pero como si la sucesión de goces y de penas fuese inevitable. Y, como el héroe de la novela, no es más que una parte de nosotros mismos, hemos aprendido también un poco a ver nuestros propios goces y tormentos desvanecerse ante nuestras miradas, como si fuesen los goces y tormentos de otra persona. Es decir, hemos aprendido a levantarnos un poco por encima de nosotros mismos. Y esta es la "katharsis" de la novela.

No es posible que el mundo se mejore de veras en tanto que los hombres no aprendan a considerar con ironía y con humor ese ideal de dicha que cada uno de ellos lleva dentro de sí. Hagamos lo que hagamos, no seremos nunca felices y tampoco haremos felices a los otros. Se ha de ser socialista no, como se dice generalmente, porque el socialismo hará felices a los trabajadores, sino porque el socialismo es un régimen de justicia, y en cuanto sea régimen de justicia. Hay que distribuir mejor los bienes de la vida porque así nos lo prescriben la justicia y el amor. Pero hay que cuidarse de decir a los hombres que tampoco serán felices cuando

Biblioteca Nacional de España

realicen las reivindicaciones a que tienen derecho. Si se predica la liberación de los hombres por el ideal hedonista de la dicha, los hombres se llamarán después a engaño, porque no habrán alcanzado lo que se les prometía. Quizás la obra educativa que más urge en el mundo sea la de convencer a los pueblos de que sus mayores enemigos son los hombres que les prometen imposibles. Pero no son sólo los demagogos de la derecha y de la izquierda, de los nacionalismos y de los internacionalismos, los que se dedican a prometer imposibles. Es la imaginación de cada hombre la que se los promete. Por eso hay que afinarla.

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

EL IDEAL DE LUJO

Un viajero que visitó Inglaterra en el verano de 1915 observó que, en medio de la presión de la guerra, las mujeres habían realizado una revolución completa en la moda. La moraleja que el viajero infería de este hecho era que los alemanes no habían logrado aterrorizar a los ingleses, y que tampoco los ingleses se habían empezado a dar cuenta de la importancia del conflicto a los nueve meses de verse empeñados en la más dura y difícil de sus guerras, puesto que las mujeres frívolas seguían siendo tan frívolas como antes.

Pero hay otro aspecto, en este hecho, mucho más importante que el del estoicismo del pueblo inglés, o su lentitud imaginativa para darse cuenta de la importancia de la guerra. Más importante que la misma revolución de la moda es el hecho de que hubiese en las grandes ciudades cientos de miles de personas ocupadas en tiempo de guerra, en hilar, tejer, cortar, dibujar, coser, adornar y distribuir vestidos para señoras que tienen sus armarios llenos de ropas, las más innecesarias. Y lo más importante es que muchas de esas señoras no son frívolas. Buen número de ellas estaban trabajando con rigor en organizar y dirigir hospitales o en socorrer a los refugiados de Francia y de Bélgica que fueron a Inglaterra huyendo a la invasión. ¿Se daban plena cuenta de lo que hacían al ocupar, en hacerles trajes innecesarios, a tantos miles de personas, cuyo tiempo

Biblioteca Nacional de España

debiera haberse empleado, con más provecho para la comunidad, en hacer uniformes para los soldados o granadas para los cañones? ¿Se da mucha gente cuenta de que, también en tiempo de paz, la causa de que falten al pueblo vestidos y alimentos es que trabajan en las industrias de lujo millones de personas que deberían estar trabajando en la producción de las materias necesarias para la vida?

La guerra enseñó a un periódico inglés de la City, que no es ciertamente revolucionario, "The Statist", que "la riqueza verdadera del mundo consiste en la habilidad técnica de los habitantes del mundo". "Es el trabajo, la laboriosidad, la habilidad, la inteligencia y la experiencia de los hombres lo que realmente constituye la riqueza, y es la riqueza." Y este periódico de "finanzas prácticas y de comercio", como se titula, aprendió su lección porque había visto que "la oferta de trabajo a las fábricas encargadas de producir material de guerra era insuficiente para la ocasión... La verdadera necesidad del día es la falta de hombres". "Una abundancia de lo que se llama riqueza no sirve prácticamente para nada, si no hay hombres para transformarla en las cosas en que especialmente es útil." "Nuestra marina tiene dominio en todos los mares; nuestras exportaciones e importaciones son prácticamente las normales; podemos obtener alimentos, materias primas y cuanto necesitamos en las cantidades que queramos pedir; y, sin embargo, aunque hay abundancia de materiales, los jefes del ejército aseguran que las operaciones de la guerra sufren retraso, sencillamente porque falta una abundante provisión de municiones."

Estas palabras tienen un interés histórico, porque recuerdan el momento de la guerra en que Inglaterra

Biblioteca Nacional de España

se decidió a emplear, en la producción de material de guerra, los millones de brazos masculinos y femeninos, que se ocupaban previamente en industrias de lujo, o en trabajos puramente domésticos, y algunos de los que no se ocupaban en trabajo alguno. Pero también tienen un valor permanente. La riqueza verdadera consiste en dirigir las actividades humanas por los moldes en que son especialmente útiles. La guerra hizo descubrir a los gobernantes ingleses que no había bastantes municiones, porque los brazos que podían producirlas se estaban dedicando a otras ocupaciones. Esta es una lección universal. Al hacerse la paz descubre el mundo que hay escasez de cosas necesarias. La causa tiene que ser la misma. No hay bastantes cosas necesarias, porque las gentes que debieran dedicarse a producirlas se consagran a otros usos. Si el mundo fuera más chiquito, las causas del fenómeno se verían con tanta claridad, que no se consentiría su continuación, ni por un día más. Supongamos que el mundo fuera un islote, en el que pudieran vivir veinte familias, distribuyendo la tierra de tal suerte que produjese las cantidades suficientes de productos de huerta, cereales, carnes, textiles y combustible. Supongamos ahora que la propiedad de toda la isla fuese de un individuo, y que éste dispusiera que la mitad del terreno de huerta se dedicase a jardín, la mitad del de cereales a coto de caza, y que en vez de leña produjese el bosque maderas preciosas para muebles raros. Los mismos brazos que antes se dedicaban a la producción de cosas necesarias, se consagran ahora a la de artículos de lujo para recreo del señor. Pero el resultado total es que no hay bastante pan, ni legumbres, ni lana, ni leña para todos. El señor de la isla vive mejor que antes; la

Biblioteca Nacional de España

generalidad de los isleños padece escaseces. Hasta que un día se reúnen los isleños, y dicen al señor: "Hasta ahora hemos organizado el trabajo de la isla para satisfacción de tus caprichos; en adelante lo organizaremos para satisfacción de nuestras necesidades." Las cosas no se ven con tanta claridad en las complejas sociedades modernas, pero, en el fondo, no ocurren de otro modo. Hay bastante tierra para que sus productos sean abundantes, si se la trabaja. Pero ocurre que los dueños de la tierra no dejan trabajar a los más de los hombres en el género de actividad que satisfaría las necesidades generales. Un número creciente de brazos ha de dedicarse a trabajos que sólo satisfacen los caprichos de los señores. Y así resulta que la producción de los artículos necesarios se encomienda a un número menguante de obreros, y éstos se cansan y protestan de tener que trabajar para todos los otros, no ya tan sólo para los señores, sino también para los demás obreros consagrados a satisfacer los caprichos suntuarios de los amos.

Este es el primero de los grandes males que se derivan del capitalismo moderno: el permitir que los instrumentos del trabajo, y el trabajo mismo, se ocupen en objetos que satisfacen los caprichos del capitalista, y no las necesidades de los demás hombres. No ocurría lo mismo en la Edad Media. El aristócrata terrateniente estaba tan ligado a la tierra como sus propios siervos. No podía venderla; no podía deteriorarla, ni dedicar a la caza o a pastos la tierra de labrantío. Era un funcionario obligado a su función. Y el segundo de los males del capitalismo moderno es que permite al capitalista destruir el capital. Un rico moderno puede gastarse en pocos años, si le agrada, el capital acumulado en

Biblioteca Nacional de España

tres generaciones trabajadoras; y hasta le es posible dedicarse a desmoralizar una cuarta generación, en el proceso de gastarse su dinero en vicios y en lujos. Sin necesidad de arruinarse puede gastarse sus rentas en fomentar la industria del vicio. Sin necesidad de ser vicioso, puede gastárselas en lujos, substrayendo a la producción de artículos necesarios algunos de los brazos que requiere. Fíjese el lector en que lo malo es el poder ilimitado del capitalista; lo que éste llama su libertad personal. El capital no es malo, sino bueno. Los ahorros de una generación son las herramientas de trabajo de la generación siguiente. Hasta en el caso de que el capital se halle en manos incompetentes, es preferible su existencia a su no existencia, porque siempre es posible que un Ministro de Hacienda inteligente lo haga pasar a manos mejores. La posesión de capital permitió a Inglaterra comprar a otros países los materiales y víveres que necesitaba para su gran guerra. Ello nos muestra que Ruskin exageraba cuando decía: "No hay más riqueza que la vida." Esta es una de aquellas paradojas que pueden ser destruídas con la perogrullada de que "la riqueza es riqueza y la vida, vida". La riqueza no es la vida. Del mismo modo que en las sociedades individualistas de hoy, en las sociedades socialistas del mañana tendrán los hombres que dedicar parte de sus esfuerzos a acumular riqueza para las generaciones venideras. El ahorro será siempre una virtud, como lo es ahora, cuando no se practica a expensas de la vida. Porque esta es la única verdad contenida en la paradoja de Ruskin: la de que la riqueza no debe ser acumulada a expensas de la vida, porque aunque la riqueza es una de las formas del poder, la vida es una forma superior. Entre el ahorro y la vida

Biblioteca Nacional de España

hay un conflicto permanente que sólo la prudencia, inspirada en un criterio de armonía, puede ir solucionando. Pero esto no significa que haya armonía entre la vida y el lujo. El lujo es precisamente la destrucción de riqueza y el desaprovechamiento de trabajo sin beneficio para la vida. El lujo es, pues, un mal, y no solamente en esta sociedad, sino en toda sociedad imaginable.

Es tesis de este capítulo la de que la producción de artículos de lujo no debiera ser tolerada en ninguna sociedad bien regulada. De esta tesis se deriva la de que ningún hombre o mujer debiera tener derecho a consumir otros objetos materiales que los estrictamente necesarios para la conservación de su salud y para la eficacia de la función social que desempeñe. Pero los economistas modernos contestan a estos antiguos ataques al despilfarro diciendo que el concepto del lujo es relativo, y no puede ser determinado objetivamente, porque: "No es lujo el que un rico tome un vaso de vino en sus comidas, pero este mismo consumo puede significar un lujo en la mesa del pobre." ¿Tienen razón?

Ya hemos definido un artículo de lujo diciendo que es todo lo que no beneficia ni la salud ni la eficacia del productor. Al hacer esta definición se reconoce que tienen razón los economistas que aseguran que el lujo es relativo. Los libros que hay en mi gabinete no son un lujo para mí, porque los uso para mi producción. Pero en el estudio de un rico que no los lee, esos mismos libros serían un lujo innecesario. Un Stradivarius no es un lujo en las manos de Ysaye; pero los diez o doce Stradivarius que cuelgan ociosos en las paredes de las habitaciones de Mr. Morgan son ciertamente lujos. El hecho de que el lujo sea relativo, no quiere decir

Biblioteca Nacional de España

que no se pueda definir. La operación de definir se ejecuta precisamente por medio de relaciones. Desde un punto de vista subjetivo, todo lo que es innecesario para el productor es un lujo, aunque sea necesario para otra persona dedicada a la producción de otras cosas. Dadme la función de un hombre, y os podré decir, si estudio la cuestión, lo que necesita para que la pueda desempeñar con eficacia, y os lo podrán decir, sobre todo, sus compañeros de profesión.

Y no sirve contestar lo que me decía una señora, hace ya algunos años: "Lo que son lujos para otros son necesidades para mí". Entendí la indirecta, y di por terminadas mis relaciones con la buena señora. Un "joven exquisito de las ventanas de Pall Mall", para usar una frase de Oscar Wilde, me dijo que no podía vestirse con menos de quinientas libras esterlinas al año. Ahora, con la subida de precios, no se conformará con menos de mil. Tal vez tenía razón, pero no me parece que en una república bien regulada se considerarían necesarios los exquisitos de Pall Mall, porque una sociedad bien regulada es la que pregunta a cada hombre: ¿Produces más de lo que consumes? Entonces eres persona honrada. ¿Consumes más de lo que produces? Entonces eres un ladrón. ¡A la cárcel!" De diez casos en nueve, las personas que piden lujos, son ellas mismas artículos de lujo, y como tales enteramente innecesarias; y en una sociedad bien regulada no habría sitio para ellas.

La dificultad, algo más seria, surge del hecho de que hay lujos que consideran necesarios personas que desempeñan funciones necesarias. Los periódicos reprodujeron durante la guerra un sermón publicado por el Deán de Canterbury en el que se

Biblioteca Nacional de España

decía que, después de haber hecho grandes esfuerzos por abstenerse en absoluto del consumo de bebidas alcohólicas, al objeto de servir a su país en la guerra haciendo también economías en sus gastos personales, se encontró con que el consumo de una pequeña cantidad de alcohol era necesario para su trabajo. También Ricardo Wagner escribió, en sus cartas a Frau Wille, que el lujo le era necesario para el pleno desarrollo de su personalidad. Sólo que no sabemos a qué personalidad se refería Wagner, que era, al mismo tiempo, un músico de genio y un charlatán aficionado a que la gente hablase de él. Como músico, Wagner produjo la mejor parte de su obra antes de 1871, el año en que cesó de vivir pobremente, y si hubiera vivido con la misma pobreza el resto de su vida lo probable es que en los últimos doce años de su vida no habría producido menos ni peor, sino más y mejor. No parece cosa probada que Wagner, el músico, necesitase lujos para su producción, y el otro Wagner, el charlatán, no nos interesa. Si consigue demostrar ante un jurado que necesita ciertos lujos para componer sus óperas, lo probable es que el jurado se los conceda. Y una vez que el Deán de Canterbury nos pruebe que la necesita, no le privaremos de su cerveza.

A este argumento ha de añadirse que tampoco la necesidad personal del lujo es razón suficiente para su mantenimiento. Las necesidades subjetivas pueden ser de género muy extraño. Jack el Destripador podrá decirnos que encuentra necesario asesinar a una mujer cada dos meses, pero los demás hombres no creemos que las actividades del destripador sean indispensables. Toda forma de riqueza es una cristalización de trabajo, de sacrificio, de vida. Y la conciencia moral de los hombres seguirá siendo

Biblioteca Nacional de España

torpe en tanto que no sienta que el despilfarro de riqueza es acto, si no tan criminal y punible como el despilfarro de la vida, por lo menos, criminal y punible.

Hasta ahora no hemos negado más que la necesidad subjetiva del lujo y el pretendido derecho del individuo al lujo. Discutamos su valor objetivo. Es conocido el argumento que se alega generalmente en defensa del lujo. Puede resumirse en estas palabras: que la producción de artículos de lujo da de vivir a los pobres. En apoyo de este vulgar argumento acuñó Mommsen, en su "Historia de Roma", una frase ya clásica: "El lujo de las grandes ciudades enriquece muchas manos industriosas, y alimenta más gente pobre que las limosnas dadas por amor al prójimo." La opinón de Mommsen no es la de los economistas. Contra su frase se alza la observación del profesor Marshall ("Economía de la Industria"): "Tal vez se gastan anualmente 100 millones de libras esterlinas por las clases trabajadoras y 400 millones por el resto de la población de Inglaterra en cosas que poco o nada contribuyen a hacer la vida más noble o realmente más feliz."

Mommsen podría replicar que esta observación no destruye su argumento. Y, en efecto, no lo destruye. Una vez que Roma permitió a sus senadores adueñarse del suelo de Italia, expropiar a los campesinos y acumularlos en la Metrópoli, después de haberlos arrojado de sus tierras, la plebe de Roma no podía elegir más que entre morirse de hambre o ponerse a servir los caprichos de los ricos, añorando amargamente los buenos tiempos viejos, que Horacio caracterizaba diciendo que en ellos eran pequeñas las rentas de los particulares, pero grandes las de la comunidad:

Biblioteca Nacional de España

Privatus illis census erat brevis
Commune magnus. — (Carm. II, 15)

Negar que el lujo del rico permite vivir al pobre sería negar la evidencia de los sentidos. Es muy cierto que el lujo del rico permite vivir al pobre, pero también lo substrae a toda función social en la que sería útil. El artículo de lujo es estéril. Si un hombre se gasta dos mil pesetas en una sortija, ese dinero permitirá vivir al joyero, y a sus obreros, y a los hombres que extrajeron el oro y los diamantes en las minas y criaderos del Africa del Sur, y a los intermediarios; pero la joya misma no servirá para producir nueva riqueza. En cambio, si las dos mil pesetas se gastan en maquinaria agrícola, ese dinero servirá igualmente para dar de comer a todas las personas que han intervenido en la producción de la maquinaria, pero la maquinaria misma servirá para producir nueva riqueza. El dinero que entra en Mónaco se divide, en buena parte, entre los habitantes pobres del Principado. Pero, ¿cuándo realizaron los grandes hoteles de Niza mejor obra social, cuando sólo servían para satisfacer los caprichos de los ricos ociosos, o, durante la guerra, cuando fueron utilizados por la República Francesa como hospitales para los enfermos y heridos de la guerra? ¿Y lo que ha sucedido en tiempo de guerra, no debiera suceder también en tiempo de paz? ¿No sería preferible que el blando clima de la Riviera fuese disfrutado por trabajadores manuales e intelectuales, fatigados por su tarea cotidiana, que por ricos ociosos que no necesitan tanto de descanso como de que una sociedad bien regulada les haga trabajar?

Es verdad que el lujo del rico da de comer al

Biblioteca Nacional de España

pobre. Pero lo que se necesita no es meramente que el pobre viva, sino que haga algo útil o bueno. La licencia del rico puede enriquecer a la prostituta. Pero lo que hace falta no es que la prostituta se enriquezca, sino que no haya prostitutas. Suele condenarse la avaricia porque substrae dinero al tráfico social. La censura está justificada. El dinero, como la sangre, es vida cuando circula, muerte cuando se estanca. Pero el pródigo no es menos culpable que el avaro, porque el pródigo substrae a la sociedad actividades que la sociedad necesita tanto como dinero. Tal vez el mayor crimen del avaro consista en que su acumulación de riqueza hace posible el pródigo que suele sucederle. Porque si está mal que el avaro retire, y por tanto envenene, sangre de la circulación, es peor todavía que el pródigo infeccione con ella todo el resto. La función del pródigo consiste en convertir unos cuantos trabajadores honrados en mozos de cuadra, mozas del partido, jugadores de oficio, revendedores de billetes, etc.

Los economistas son generalmente enemigos de las leyes suntuarias, porque dicen que: "la regulación del consumo es mucho más difícil que la de la producción". Es posible que tengan razón, y no se ha escrito este capítulo para pedir que vuelvan a ser puestas en vigor leyes como las del siglo XIII, en que se prohibía a la nobleza de Alemania llevar zapatos que tuviesen la punta más de dos pies de larga; a las clases medias, con puntas de más de un pie; y a las demás clases, con más de seis pulgadas. Pero lo que podía haberse hecho más fácilmente es prohibir la fabricación de esos zapatos. Antes de la guerra habían profetizado varios norteamericanos que dentro de pocos años cesaría Inglaterra de ser un pueblo industrial para convertirse en el campo

Biblioteca Nacional de España

de recreo de todo el mundo anglo-sajón: sus tierras se dedicarían al juego de "golf", de "foot-ball", a cazaderos de ciervos, zorras y faisanes, y a la producción de orquídeas y caballos de carrera; sus hijos e hijas pobres, a servir a los ricos como sastres, modistas, artistas de "varietés", lacayos, doncellas, adivinadores, novelistas, vendedores de licores y de periódicos, etc. Estas profecías no se han cumplido; Inglaterra poseía aún bastantes millones de gentes acostumbradas a trabajos serios, y esto fué lo que la permitió, en la hora de la crisis, organizar un gran ejército, con todo el material necesario, y reconstruir su marina mercante, al tiempo que el enemigo la iba echando a pique. De haber durado la guerra uno o dos años más, habríamos visto convertirse en factorías de uniformes todas sus tiendas y almacenes de lujo, del mismo modo que se dedicaron a construir aeroplanos sus fabricantes de automóviles de placer, y como los hoteles de Niza se habían transformado en hospitales militares.

La transformación se debió a que la presión de la guerra hizo comprender al pueblo inglés que no se podía abandonar a la iniciativa particular la dirección general de la producción. El país necesitaba gasolina, pólvora, patatas, ropas de lana; y los particulares producían perfumes, flores, bombones y trajes de sarao. Al hacerse la paz se ha creído posible abolir las restricciones que venían limitando la producción de artículos de lujo. Las primeras industrias que han recobrado la normalidad han sido las suntuarias, y ello en un momento de universal carestía y escasez. Prueba concluyente de que no existen las "armonías económicas" que postulaban los liberales individualistas para quitarse de encima el trabajo de regular la producción. No

Biblioteca Nacional de España

hay tales "armonías económicas". Abandonadas las cosas a sí mismas, los poseedores de los instrumentos de producción no se dedicarán a la mayor producción posible de artículos necesarios, sino a substraer a la producción buena parte de esos instrumentos, para producir una carestía artificial, en la que obtendrán, por no dejar que se trabaje, todos los beneficios, y muchos más, que los que habrían obtenido de haberse dedicado a sacar la producción máxima del uso intensivo de sus herramientas de trabajo. El capitalismo privado obtiene la mayor parte de sus ganancias no del uso intensivo de los instrumentos de producción que posee, sino del derecho a substraerlos a la producción general que los necesita, y cuanto más necesite el mundo de esos instrumentos de producción, cuanto mayor sea el hambre de los pueblos, más ha de pagarse por su empleo. Por este derecho privativo de los capitalistas a substraer a la humanidad los instrumentos de producción que están en sus manos, se originan al mismo tiempo la carestía y la falta de trabajo.

La raíz del mal ha de encontrarse en este derecho privativo de los individuos a substraer los medios de producción a las necesidades generales. Porque no es concebible que si los más de los hombres tuvieran voz y voto en el asunto, se dedicaran a producir artículos de lujo en tanto que las necesidades generales no estuviesen cubiertas.

BIBLIOTECA NACIONAL

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

EL ARTE Y EL LUJO

Más sutil que el problema del lujo en la economía es el del lujo en el mundo del espíritu, tal como se nos presenta, por ejemplo, en la vida artística moderna. Hay ya muchas gentes que se dan cuenta clara de que los pueblos de Europa no podrán restañarse sus heridas si no se dedican durante largos años a una vida de trabajo y de modestia, en la que no haya tiempo ni dinero para lujos. Y lo que les espanta de este porvenir es que si no hay dinero para lujos, tampoco lo haya para sostener las artes. Parten del principio de que la función del arte es suntuaria o decorativa, y deducen que, a falta de Mecenas, el rosal de las artes se secará en tierras de Europa, al modo que la flora y la fauna de las estepas centrales de Asia perecieron cuando la Divina Providencia se llevó a otros países las nubes que las fertilizaban con su lluvia.

Esta creencia de que el arte es un artículo de lujo se halla tan difundida, no tan sólo entre los "filisteos", sino entre los artistas mismos, que si se pregunta a un pintor honrado cuál es el objeto de un cuadro, se obtendrá frecuentemente la respuesta de que "el objeto de un cuadro es adornar una pared". La respuesta es recomendable por su humildad. Con ella se coloca el artista en la categoría del artesano, y no en el primer puesto, porque hasta el cuadro más decorativo lo será menos que un buen espejo,

Biblioteca Nacional de España

una panoplia de armas, una cortina de terciopelo o un candelabro de bronce, ya que el material que el pintor usa, sus pobres colores, será siempre menos lujoso y menos rico que el mármol, el metal, la luz y el terciopelo.

Lo curioso es que esa idea absurda de que el arte es un artículo de lujo ha sido propagada por los mismos hombres que dedicaron la vida a agitar la bandera del arte por el arte. Digo que es curioso porque la concepción decorativa del arte se expresa con la fórmula del arte por el lujo, y esta fórmula es obviamente incompatible con la del arte por el arte, a menos que estemos dispuestos a subscribir la proposición de que el arte y el lujo son una sola y misma cosa. ¿La aceptaremos, sólo por un momento? Anatole France profetizó irónicamente que llegaría día en que las actrices más famosas de París, en vez de declamar y cantar en la escena, se acercarían a las candilejas completamente desnudas y llevando cada una de ellas un lingote de oro en la mano, y que el público aplaudiría con el entusiasmo máximo a la mujer desnuda que se presentase con el mayor lingote de oro. No creo que hacen falta otros argumentos para demostrar que el lujo no es el arte. Cuando hablamos de lujo estamos hablando de cosa muy distinta que el arte. Pero el hecho de que los principales propagandistas del arte por el arte, Teófilo Gautier, en Francia, y Oscar Wilde, en Inglaterra, fueron también los propagandistas del arte por el lujo, nos muestra que debe de haber un error fundamental en su actitud. Y que este error debe de hallarse muy arraigado nos lo evidencia el hecho de que la fórmula del arte por el arte es actualmente aceptada como un lugar común.

Lo más sorprendente en esta fórmula es que

Biblioteca Nacional de España

contradice las tradiciones artísticas de miles de años. Beethoven no escribió la Sinfonía Heroica tan sólo por el placer de crear música, sino en homenaje a la Revolución Francesa y a su soldado el general Bonaparte. Milton no escribió su "Paraíso Perdido" al sólo objeto de legarnos un poema, sino para que:

Yo pueda afirmar la Providencia Eterna
Y justificar las vías del Señor ante los hombres.

Miguel Angel no pintó la Capilla Sixtina con el propósito de decorar una pared, sino para hacer sensible a nuestros ojos la omnipotencia creadora de Jehová. Se podrá decir que he escogido ejemplos de nuestro arte cristiano. Pero los griegos, el pueblo más artístico que ha vivido nunca... "Los griegos no tenían críticos de arte", escribió Wilde en sus "Intenciones". Pero la verdad respecto del arte griego es mucho más profunda que todo eso. La verdad es que los griegos no hablaron nunca de la belleza como de algo distinto del conocimiento, de la moralidad, de la religión o de la vida. Nunca usaron la palabra "bello" para designar un valor cultural autónomo. El ideal de todo buen heleno era el de ser un perfecto caballero, y un caballero no alcanzaba la perfección si no moría una muerte noble. Tanto del perfecto caballero como de la muerte noble decían los griegos que eran bellos. El pueblo más artista del mundo nunca empleó la palabra bello en el sentido puramente estético que los modernos desearían darle. Para los griegos tenía siempre un significado valorativo de perfección.

Los griegos no tenían críticos de arte porque carecían de Estética; pero la Estética, si es algo, es filosofía; arte, no. La depuración del concepto de

Biblioteca Nacional de España

belleza, caso de ser posible, y la distinción entre la forma y la materia de la obra de arte, son necesarias para el filósofo y convenientes para el crítico de arte. Para el artista son innecesarias, y no sólo esto, sino imposibles de realizar. En el calor de la creación artística la forma no se distingue, ni puede distinguirse del amor al asunto de la obra. Ningún grande artista ha concebido jamás una obra de arte por puro amor al arte, sino por amor a un asunto determinado. El arte es amor, y el amor no se ama a sí mismo. Ni siquiera Gautier y Wilde pudieron practicar nunca la doctrina del arte por el arte. Su fórmula puede ser aceptada solamente como grito de combate para emancipar el arte, en momentos determinados, de la tiranía del didactismo, de cierto pedestre didactismo. Fué un recurso, no exento de valor histórico, en la lucha contra las almas estrechas que han tratado de convertir el arte en púlpito de un puritanismo con menos caridad que prejuicios. Pero cuando Gautier y Wilde intentaron separar el arte de la moralidad y del conocimiento, se encontraron que el arte por el arte era una rueda de viento girando en el viento; y para hallarle algún sentido tuvieron que ponerlo al servicio del lujo, del vicio y de la decoración.

Lejos de ser un artista puro, Gautier fué el apóstol de una idea moral. Contemporáneo de los cuadros sardanapalescos de Delacroix, de las "Orientales", de Víctor Hugo, de la moral orientalista de Saint-Simon y sus discípulos, y de la primera expedición francesa al Africa del Norte, Teófilo Gautier predica la redención del mundo por medio de un animalismo universal. Ahora es costumbre considerar sus novelas principales. "Fortunio" y "Mademoiselle de Maupin", como libros pornográficos;

Biblioteca Nacional de España

pero son, además, exhortaciones a la pornografía. El Conde Jorge, de "Fortunio", tiene una idea político-social: la de que el Estado obligue a las mujeres hermosas a exhibirse desnudas, de tiempo en tiempo, a fin de que los contribuyentes no pierdan el sentido del color y de la forma. Para Gautier, naturalmente, el amor y la lascivia son una misma cosa: "Ninguna mujer se resiste tan obstinadamente como una virtud con las rodillas mal formadas"; "Una buena mujer es tan buena como otra, siempre que sea tan bonita"; "Entre las naturalezas hermosas y fuertes el amor es agradecimiento al placer disfrutado".

Pero este animalismo de Gautier es, en cierto modo, derivado. Gautier fué principalmente un lector de las obras de otros autores. Leía con tanta impresionabilidad que al cabo de una sola lectura podía repetir de memoria 185 versos de Hugo. Era para sus amigos una especie de diccionario. Odiaba las realidades de su tiempo, porque "en esta civilización, que sólo se cuida de colocar sobre pedestales a los fabricantes de jabón y balas de estearina, se pierde la sensación de lo bello". Y así la fórmula del arte por el arte no tenía para Gautier otro significado que el de la mediatización de la realidad, el escape de la realidad: la "fuga romántica". No podía mirar a una mujer, ni ver un paisaje, sin preguntarse: "¿Quién lo habría pintado?". A un jardín le llama "un parque Wateau". De su Fortunio y Musidora, dijo: "Es un Giorgione junto a un Lawrence". Sólo cuando se dió cuenta de que un hombre no podía pasarse la existencia evocando el recuerdo de las obras de arte, fué cuando rebasó la fórmula del arte por el arte, para ponerle al servicio de su ideal de vida. Pero el ideal de Gautier, basa-

Biblioteca Nacional de España

do en la negación de la moralidad y del saber, era el de un animalismo apenas disfrazado con un velo de lujo. Era un hombre que tuvo que vivir dentro de las limitaciones en que han de ceñirse los deseos cuando se es vecino de París y padre de familia con un sueldo anual de 6,000 francos.

El caso de Oscar Wilde es casi idéntico al de Teófilo Gautier, a quien cita a menudo en sus escritos. "El retrato de Dorian Gray" no fué escrito meramente por el arte. Wilde nos cuenta que ha sido su deseo expresar en Dorian Gray "la verdadera realización de un tipo de mentalidad con que había soñado frecuentemente en los años de Eton y de Oxford, un tipo que fuera a combinar algo de la cultura real del hombre versado en los clásicos con toda la gracia y la distinción y los perfectos modales del hombre de mundo". Dorian Gray no es meramente un tipo de novela, sino "la encarnación de un hedonismo nuevo, que iba a volver a crear la vida de nuevo, y a salvarla de ese áspero y desgarbado puritanismo que se halla, es nuestro tiempo, en curiosa resurrección". El hecho de que Dorian Gray alcanza en la novela un final desgraciado no significa que el autor repudie su divisa de "curar el alma por medio de los sentidos y los sentidos por medio del alma", divisa que también formula en la más breve de "cultura y corrupción". Dorian Gray muere porque todos los héroes de tragedia y de novelas de primer orden tienen que morir—"Don Quijote", "Ana Karenina", "Madame Bovary", "Wuthering Heights". Pero Dorian Gray no muere porque Wilde le castigue, sino porque es su héroe. Mueren los héroes del arte, porque una de las categorías del arte es la religiosa; y porque la categoría religiosa es esencialmente la de

Biblioteca Nacional de España

"Muerte y Resurrección". Wilde espera que el hedonismo nacerá de la tumba del héroe, como el Cristianismo de la del Salvador. Y todavía hay muchas gentes en el mundo que ven en Oscar Wilde al precursor y mártir del nuevo hedonismo: "cultura y corrupción".

Pero esto no es ya predicar "el arte por el arte", sino el arte por el vicio, o el arte por el lujo, o el arte por el refinamiento y por la decoración. Y no es el arte lo que más le importa a Wilde sino la vida. Su arte es el evangelio de la vida viciosa. El capítulo principal de "Dorian Gray" no es ciertamente otra cosa que una idealización del modo de vivir de la "smart set", y la "smart set" quizás pudiera definirse como aquella parte de la sociedad adinerada de Inglaterra que toma pretexto en las reuniones de carácter artístico para ensanchar sus relaciones y con ellas sus motivos de erotismo. "Como Gautier", escribe Wilde, "Dorian Gray es uno de aquellos para quienes existe el mundo visible"; "Y, ciertamente, la vida es para él la primera y la más grande de las artes"; "Sus modos de vestir tuvieron su influencia marcada entre los jóvenes exquisitos de los bailes de Mayfair y de las ventanas de Pall Mall"; "El ritual romano le había inspirado siempre una gran atracción"; "Y por una temporada se inclinó a las doctrinas materialistas de los mantenedores del *Darwinismus* en Alemania"; "Sin embargo, ninguna teoría de la vida le parecía de la menor importancia comparada con la vida misma"; "Y así se decidía a estudiar los perfumes y los secretos de su fabricación, destilando aceite de pesado aroma, y quemando gomas olorosas del Oriente"; "En otros períodos se consagraba enteramente a la música y, entre las celosías de una cá-

Biblioteca Nacional de España

mara larga, con techo bermejo y oro y con paredes de laca verde aceituna, acostumbraba a dar conciertos extraños"; "En una ocasión se consagró al estudio de las joyas"; "Entonces volvió la atención a los bordados". He aquí toda la lira: dandismo, religión, "*Darwinismus*", perfumes, bordados, joyas y música, "entre las celosías de una cámara larga".

Esta descripción de la vida de Dorian Gray no es, por supuesto, más que una paráfrasis idealizada de la que Teófilo Gautier atribuye a Charles Baudelaire en su "Noticia", que sirvió de prólogo a la edición definitiva de "Las Flores del Mal", el libro que poseía el héroe de la novela de Oscar Wilde, "encuadernado en alguna piel verde Nilo que había sido empolvada con nenúfares y suavizada con duro marfil." Como Baudelaire había existido realmente, Gautier no pudo decirnos que iba a los bailes cubierto con 560 perlas, como Dorian Gray; pero sí nos dice, dándonos todos los detalles, que Baudelaire gustaba de las sinfonías y de los perfumes, de los tocados insolentes, "en que se mezclaba algo de la actriz y algo de la cortesana", de los gatos atraídos por las esencias, "gatos a los que el olor de la valeriana los sumía en una especie de epilepsia extática, de las "mujeres frías, astutas y perversas, que hunden hasta el alma el vicio del cuerpo", y de la Venus Negra de Madagascar.

Las ideas comunes a Gautier y Wilde se fundaban en una extraña creencia de que tanto la Naturaleza como el espíritu humano habían agotado sus capacidades creadoras. La vida había ya engendrado sus riquezas: sólo faltaba disfrutarlas. El arte había producido ya sus maravillas: bastaba re-

Biblioteca Nacional de España

cordarlas. De esta visión de la Naturaleza como algo concluido nace el animalismo de Gautier, y de su concepto del arte nace su técnica, que consiste en reproducir la imagen que otro artista había arrancado a la realidad. En el caso de Oscar Wilde, su hedonismo parasitario nace también de su filosofía retrospectiva de la vida; de aquí el concepto del arte moderno como mera evocación del arte antiguo. En su ensayo, "El Crítico como Artista", llega a declarar resueltamente que "a medida que la civilización progresa y nos hacemos más altamente organizados, el espíritu selecto de cada época, los espíritus críticos y cultos, se interesará cada vez menos en la vida actual, y *tratará de obtener sus impresiones casi enteramente de lo que el arte ya ha tocado*". Tanto en la vida como en el arte su ideal era marginal,—el lujo.

Ambos llevaron a su culto la convicción equivocada y salvadora de que un artículo de lujo debe ser cuidadosamente elaborado por un artífice hábil. Digo "salvadora", porque indujo a Gautier y a Wilde a perfeccionar su modo de usar el material con que trabajaban—las palabras—y a dar a otros artistas el sano consejo de no contentarse, al ejecutar una obra de arte, con sus buenas intenciones morales. Pero digo "equivocada", porque en el artículo de lujo lo esencial no es la forma, sino la rareza del material—oro, pieles o diamantes—o la cantidad de trabajo invertido en la obra. El objeto del lujo se parece a la obra de arte en que ambos son expresiones de poder; pero mientras el objeto del lujo es meramente expresión de poder y satisface el espíritu de propiedad o monopolio, la obra de arte no sólo nos muestra el poder del artista sobre sus medios de expresión, sino también que es una

Biblioteca Nacional de España

criatura sedienta de verdad, de justicia y de amor, que satisfaga su ideal al expresarlo, pero que como sólo lo satisface con una ficción, lo perpetúa como anhelo.

El mundo de Gautier y de Wilde está muerto. Las generaciones venideras, serán quieran que no, hijas de esta guerra que encontró a Europa bailando el tango argentino y la dejó bailando el baile de San Vito. Lo que no ha muerto aún es el ideal que les inspiraba, a ellos y a su tiempo. Gautier y Wilde se creían ser originales por no haber cifrado su ideal en enriquecerse con una fábrica de bujías esteáricas. Lo que no sabían, porque eran demasiado egoístas para observar nada que no fuera sus propios deseos, es que tampoco el fabricante de bujías cifra sus ideales en su fábrica. ¡Ojalá los cifrase! Lo que sucede precisamente es que el fabricante sueña con todo, con una casa de campo, con un título de nobleza, con la diputación a Cortes, con retirarse del negocio, rico, por supuesto, para dedicarse a los placeres, a la filantropía, o a Mecenas; con todo absolutamente, menos con su fábrica, a la que va en busca de dinero, pero de la cual está ausente en espíritu, lejos de sus grasas, lejos del sudor de sus obreros. Lo característico de la sociedad capitalista, de la que eran artistas representativos tanto Gautier como Wilde, es que vive ausente de sí misma, horrorizada de sí misma. No trabaja sino para dejar de trabajar. Toda ella se mueve al impulso de esa "fuga romántica",—el deseo a escapar a las impurezas de una realidad que no se tiene la abnegación de mejorar—, que caracteriza a sus artistas.

Biblioteca Nacional de España

OBJECIONES HEDONISTAS

"Suponiendo que la felicidad no sea meramente un invento de la imaginación, será feliz el hombre cuyas acciones y deseos recorran su carrera sin tropiezos." En este argumento se resumen cuantos argumentos se aducen en defensa de la libertad individual, y en contra de la idea de establecer un régimen en que cada individuo esté obligado a desempeñar una de las funciones que la sociedad estime necesarias, y en que los derechos individuales se deriven exclusivamente de las funciones desempeñadas.

Es un argumento que envuelve dos proposiciones: la de que el hombre puede ser feliz y la de que basta, para hacerle feliz, con dejarle caminar sin tropiezos; y que se funda en dos postulados implícitos: el de que existe una armonía natural o preestablecida, por cuya virtud el logro de la dicha por cada hombre no es incompatible con que la logre también su prójimo; y el de que el estado actual de cosas es substancialmente inalterable, porque a su alteración se opone la voluntad de los más de los hombres, que no se someterán a un régimen en que se obliguen a una mutua, universal y permanente fiscalización.

Que el hombre puede ser feliz... Erase que se era un califa de Bagdad, tan dominado por la melancolía, que ni las huríes de su harem, ni las vic-

Biblioteca Nacional de España

torias de sus tropas, ni la lectura del Korán lograban alegrarle. "Os curaréis, Señor", le dijo un adivino, "cuando os hayáis puesto la camisa del hombre feliz." Los emisarios del califa recorrieron el mundo en busca de la camisa del hombre feliz. No encontraron más que a un solo hombre dichoso. Era un pescador, y carecía de camisa. Si se hubieran acordado de este cuento los hombres que redactaron la Constitución de los Estados Unidos no habrían incluído la busca de la felicidad entre los fines que proponían a sus conciudadanos. Ideal de la imaginación, y no de la razón, no es la dicha, fantasma inasequible, resultado que tengamos derecho a esperar de un régimen social más justo. Hasta en un régimen en que trabajen todos, el trabajo será siempre penoso. "Con el sudor de tu frente ganarás el pan" (Gen. iv. 9). Ni aun en la ociosidad seremos felices—ni en la tumba—ni quizás en el cielo.

No hay que cansarse de repetirlo. El primero de los deberes de todo hombre que se dirije al pueblo para prometerle una sociedad mejor es el de prevenirle que tampoco será feliz en ella. Las clases populares han heredado de la burguesía el veneno romántico. Su ideal es dejar de trabajar. Se les ha dicho que la ciencia hace casi realizable este ideal, y lo han creído. El movimiento socialista está inspirado, al mismo tiempo, por un espíritu de justicia, que es su fuerza, y por un ideal de felicidad, que es su desastre. En cuanto quiere un régimen social en que todos los hombres trabajen, en la medida de sus fuerzas, para el bien común, el socialismo es al mismo tiempo ministro necesario de la justicia y de la hacienda. Porque la justicia se opone a que unos trabajen para que otros des-

Biblioteca Nacional de España

cansen; y la hacienda, de un mundo que empieza a estar demasiado poblado, requiere también que todos colaboren a la producción y que los productos sean distribuídos con parsimonia y equidad. Pero el socialismo ha heredado también del industrialismo del siglo XIX, en que las clases medias no han trabajado sino para poder dejar de trabajar, el ideal de felicidad y de ocio. Hay muchos cientos de miles de obreros en el mundo que se figuran que, una vez hecha la revolución social, surgiría automáticamente para todos los hombres una era de abundancia. Ya en Mayo de 1918 tuvo que pronunciar Lenin el discurso en que se hacía llamamiento a la "disciplina del trabajo", en el que intentaba disipar la ilusión vulgar que imaginaba que el fin del capitalismo era el fin del trabajo penoso. Si el desencanto de los trabajadores rusos acelera el término de la experiencia comunista, la culpa será de los que propagaron aquella ilusión para subir al poder y para consolidarse en él.

Se dice que será feliz el hombre "cuyas acciones y deseos recorran su carrera sin tropiezos." Pero esto es imposible; porque los deseos y las acciones no van por el mismo camino. Cuando el autor estudiaba filosofía se le ocurrió un día recorrer las calles de una pequeña ciudad alemana con un letrero en las espaldas que dijera: "Yo soy el hijo de cien madres". No lo hizo, porque no todos nuestros deseos llegan a ser actos. Pero lo que quería decir con su letrero es que no nos domina casi nunca por completo un solo deseo, que somos el punto en el que mil deseos contradictorios se dan su cita para pelear uno contra otro. En cada momento de la vida nos sentimos asidos por deseos antagónicos. El principio de contradicción no rige en el corazón

Biblioteca Nacional de España

del hombre. Si comemos un pastel lo queremos conservar al mismo tiempo; si nos enamoramos, quisiéramos sentir al mismo tiempo el enagenamiento que nos produce nuestro amor y la plena posesión de nosotros mismos que disfrutábamos antes de enamorarnos; si vamos en la procesión, deseamos repicar al mismo tiempo las campanas; y en las bodas quisiéramos ser novia y muerto en los entierros. Deseamos cosas incompatibles, pero como son incompatibles no podemos realizar todas las que deseamos. Cada acto de voluntad implica la selección de un deseo y el sacrificio del deseo contrario. Y si la realización de un deseo es agradable, el sacrificio de aquel otro deseo que ha de ceder el paso al vencedor es desagradable. Y nunca hubo, nunca habrá un hombre "cuyas acciones y deseos recorran su carrera sin tropiezos".

Al hacer estas observaciones no hemos hecho otra cosa que resumir las experiencias cotidianas, cristalizadas hasta en los proverbios, que enseñan al hombre a desconfiar de su propio corazón. El hombre prudente es el que antes de abandonarse al deseo que surge en su pecho se pregunta si es realizable; el hombre prudente y bueno es el que apela a la propia experiencia, a la de la historia y al juicio de los demás para preguntarse si es cosa buena aquella que desea, y que sólo trata de realizarla cuando es afirmativa la respuesta. El romántico, en cambio, sigue a su corazón sin preguntarse nada, y luego exclamará desolado, como el pobre Jaurés, la víspera de que lo asesinasen y ante las perspectivas de la guerra: "¿Pero es que va a estar el hombre perpetuamente condenado a concebir ideales que no podrá realizar?". Este es, en efecto, el destino del hombre. Y hay que tener el valor de

Biblioteca Nacional de España

decir a los hombres que, sea cualquiera el régimen social, se verá siempre condenado a concebir ideales que no podrá realizar, porque esta es la prueba de toque de su abnegación y de su discernimiento.

Esta idea de que el hombre es feliz cuando sus acciones y deseos "recorren su carrera sin tropiezos" tiene que fundarse en el postulado implícito de que existe una armonía natural o preestablecida, que hace que el logro de la dicha por cada hombre no sea incompatible con que la logre también nuestro vecino. Pero no existe tal armonía. Ya hemos visto que el profesor Marshall calculaba antes de la guerra que la población de la Gran Bretaña gastaba anualmente 500 millones de libras esterlinas en lujos que en nada contribuyen a hacer la vida ni más dichosa ni más feliz. Esta es una suma formidable. Representa la cuarta parte de los ingresos totales del pueblo inglés en aquel tiempo. Pero entonces se calculaba que había en Inglaterra diez millones de gentes insuficientemente alimentadas, vestidas y caldeadas. Si se aumentase en un chelín diario el ingreso de cada una de ellas sería posible alimentarlas, vestirlas y caldearlas con 180 millones de libras al año; con otros 120 millones se las podría alojar en casas cómodas y limpias; y aun quedarían 200 millones de libras anuales para costear con ellos los instrumentos de la cultura superior, y para tratar de convertir cada aldehuela del Reino Unido, en cuanto ello fuera hacedero con riqueza, en una nueva Atenas o Florencia. En el régimen individualista la riqueza está en manos de unos cuantos, que la administran como se les antoja. Pero si el pueblo decidiera de las cosas que van a producirse, y de la distribución de los productos, no se gastaría en lujos 500 millones de libras

Biblioteca Nacional de España

cuando hay diez millones de gentes que padecen hambre, desnudez y frío.

Se dice, finalmente, que el estado actual de cosas es substancialmente inalterable porque los hombres no se someterán nunca a un régimen de fiscalización mutua, universal y permanente. En esta cuestión concreta del lujo se dice, por ejemplo, que no hay manera de trazar objetivamente la línea divisoria entre lo que es lujo y lo que no lo es. Pero este argumento no resiste al análisis. Esa línea divisoria se ha trazado, y con éxito, en numerosos casos. En los hospitales militares ingleses de guerra, por ejemplo, estaba prohibido a los visitantes regalar alimentos a los pacientes. Se les daba los que necesitaban, según el dictamen de los médicos, y no los que a ellos o a sus familias se antojasen. Se replicará que se trataba de enfermos, pero se olvida en esta réplica que también se regulan las raciones de los soldados sanos. Las enfermeras llevan uniformes, y no se les consiente adornos que alteren la uniformidad de sus vestidos. Las sirvientas tienen también regulados por sus amas el vestido, el alimento, las horas de trabajo y las de recreo. Y lo malo no está en esta reglamentación. Lo malo es que no se reglamente igualmente la alimentación, el vestuario y el trabajo de las amas. Y en los años últimos de la guerra se reglamentó en Inglaterra el alimento de todas las familias. Los glotones, aunque fueran ricos, se vieron privados del objeto de su pasión, pero nunca han comido más regularmente las clases populares de Inglaterra.

La guerra ha agravado los términos de la cuestión social hasta tal punto que la generación actual se encuentra en la perentoria obligación de resolverla por medios racionales, so pena de enco-

Biblioteca Nacional de España

mendar la solución al caos del hambre y de las revoluciones. La guerra ha legado al mundo la escasez general y las enormes deudas de los Estados. La escasez general proviene, en parte, de que se ha substraído a la producción de artículos necesarios las veintenas de millones de brazos ocupados en los menesteres de la guerra y en la fabricación del material militar. La reincorporación de estos hombres y mujeres a los trabajos de la paz irá corrigiendo parcialmente este daño. Pero sólo parcialmente. El origen profundo del mal es que los instrumentos de producción son actualmente monopolio de los propietarios, y que la propiedad no se halla dividida de tal modo que los más de los hombres sean propietarios y puedan vivir de los productos que con su trabajo arranquen a su hacienda. Los grandes monopolizadores de la tierra, de las industrias y del dinero se hallan en condiciones de prevalerse de la escasez general para elevar los precios, y prefieren sostener esos precios, mediante el sistema de limitar la producción, a multiplicar la producción, con riesgo de que los precios se vengan abajo. Este interés de los monopolizadores es lo que retrasa la reincorporación al trabajo de las multitudes que han estado peleando o produciendo municiones. La abundancia es interés general de los pueblos; pero es interés de los monopolizadores la escasez. El interés particular de los ricos se opone al general, pero está en posesión, y de momento no se puede remediar el daño por el procedimiento de abrir las aduanas, porque como en todos los países ocurre lo mismo, la competencia está abolida de hecho. Ello no se remedia como no lleguen a "controlar" la producción las multitudes interesadas en multiplicarla.

Biblioteca Nacional de España

Las deudas enormes contraídas por los Estados durante la guerra han intensificado, hasta hacerlo actualmente intolerable, el grave problema suscitado por la existencia de una clase social sin otra función que la de cortar y cobrar dividendos y cupones, que luego se gastan en lujos, que a su vez distraen de la producción útil los brazos ocupados en las industrias suntuarias. La existencia de esa clase social no hubiera podido justificarse nunca, y habría perecido de todos modos, apenas se aplicase a las cuestiones económicas el sentido moral de los hombres. Pero en la actualidad no se trata meramente de una cuestión moral. La deuda pública de Inglaterra es de ocho mil millones de libras. Sus intereses anuales importan 400 millones, que permitirían que 400 mil familias ingresasen anualmente mil libras cada una. ¿Cree nadie posible que las multitudes trabajadoras de Inglaterra puedan sostener a estas 400,000 familias ociosas, además de las que ya sostenían previamente? Esa injusticia no puede sostenerse. Y no se sostendrá.

Lo malo es que el movimiento obrero no se inspira meramente en un ideal de justicia, sino principalmente en un ideal de libertad. Se imaginan vagamente sus secuaces que lo realizado por una clase social puede extenderse a la totalidad del pueblo, y que basta el triunfo de la revolución social para que las clases populares se emancipen de la necesidad de los trabajos penosos. Y esta es la causa del fracaso de cuantas utopias socialistas se ha intentado llevar a la práctica en el curso del siglo XIX. Los socialistas no han querido darse cuenta de que comunismo y libertad individual son términos contradictorios. Veinte veces se ha tratado de fundar en América o en Australia colonias socialistas,

Biblioteca Nacional de España

que sirvieran de modelo al resto del mundo. El ideal en que esas colonias se inspiraban era de emancipación. Se ha querido combinar en ellas el principio comunista con el liberal. En vez de fundarse en el principio de la obligación universal del trabajo, sus creadores han querido fundar sociedades sobre el principio voluntarista de que cada individuo trabajase según sus fuerzas, y se dejaba a cada individuo el derecho a apreciar sus fuerzas según su criterio particular. El resultado ha sido siempre el mismo. Los más haraganes dejaban de trabajar; luego les seguían los trabajadores medianos; los únicos que continuaban trabajando eran los espíritus mejores y más fuertes, hasta que, al cabo, se cansaban de trabajar para los vagos, y entonces se disolvía la colonia.

Después decidían los críticos que el principio comunista era inadecuado a la realidad y totalmente impracticable. Pero los críticos se olvidaban de que las comunidades religiosas son ejemplos vivos e irrefutables de que el principio comunista no es impracticable. Su comunismo es absoluto. Unas se dedican a la enseñanza; otras son mendicantes; pero otras viven del trabajo del campo y de la industria. Y su vida es tan próspera que, por lo general, sólo fracasan cuando el poder político se encarga de disolverlas por la fuerza. ¿Qué secreto poseen las comunidades religiosas que se les ha escapado a los fundadores de colonias socialistas? Uno muy sencillo. Las comunidades religiosas se fundan en el supuesto de que los hombres son moralmente desiguales: Unos, trabajadores; otros, no, y es necesario ligarlos por el principio obligatorio para que todos colaboren a la obra común. El éxito de su sistema comunista se debe a que se

Biblioteca Nacional de España

funda en la disciplina y en la regla. Pero jamás se ha consolidado tipo alguno de sociedad que no se haya fundado en la disciplina y en la regla.

Es verdad que nuestros tiempos han conocido sociedades en las que no se prescribía la obligación de trabajar. Son las sociedades que llamamos liberales. Pero la posibilidad práctica del liberalismo económico dependía de que cada sociedad se hallaba dividida en las dos clases de ricos y pobres. Y aunque la ley no prescribía el trabajo a ninguno de los ciudadanos, la necesidad de ganarse el pan lo ordenaba imperiosa a la mayoría, compuesta por los pobres. En esta sociedad había unos cuantos hombres, los ricos, que podían llamarse libres, en cuanto ni las leyes, ni la necesidad les obligaba a desempeñar función alguna. Digo que había, aunque se trata de un tipo actual de sociedad, porque todos sentimos que los días de este tipo de sociedad están contados. El sistema que divide a buena parte de los hombres en capitalistas y proletarios va a desaparecer ante nuestros ojos. Pero lo malo es que no se va exclusivamente porque el espíritu moral de los hombres se haya rebelado contra su intrínseca injusticia, sino principalmente porque su injusticia ha inficionado a la sociedad entera. Todos los hombres quieren emanciparse, en el sentido en que están emancipados los capitalistas que viven de sus rentas; todos quieren ser libres—libres de obligaciones. Esto es lo espantable del movimiento socialista. Dice al pueblo que no necesita más que romper las cadenas para que se realicen sus sueños de abundancia. Y no le dice, sino después del triunfo, que es preciso organizar la sociedad sobre la disciplina del trabajo.

Habría que decirle al pueblo que el trabajo le será

Biblioteca Nacional de España

siempre penoso. Ya lo había notado Epicteto: "Toda arte es fatigosa, en su aprendizaje, al inexperto y no enseñado. Y sin embargo, las cosas hechas por las artes declaran inmediatamente su utilidad, y para lo que se hicieron, y en las más de ellas hay algo atractivo y agradable. Y así cuando un zapatero está aprendiendo su oficio, no hay placer en detenerse a su lado y observarlo, pero el zapato es útil, y no es desagradable de mirar. Y el aprendizaje del oficio de carpintero es aflictivo para el que lo contempla, pero la obra hecha declara la utilidad del arte. Pero ello ocurre todavía más en la música, porque si estamos por donde uno la aprende nos parecerá la más penosa de las enseñanzas; pero lo producido por el arte musical es dulce y delicioso de escuchar, aún a aquellos que no lo han estudiado."

Si esto ocurría con las artes del mundo antiguo, ocurre mucho más con las del día. Una de las consecuencias más lamentables del industrialismo capitalista ha de encontrarse en lo que ya han llamado algunos economistas la "desespiritualización del trabajo". La introducción de las herramientas mecánicas en las fábricas, que obliga al obrero a repetir indefinidamente los mismos movimientos, produce la mecanización del alma del trabajador, y le arranca todo interés en la obra que produce, y por lo tanto, lo que algunos trabajadores afortunados consideramos constituye nuestra "felicidad" suprema: el amor de la obra, en primer término, por la obra misma, y sólo en segundo término por la recompensa que nos valga. El oficial de la Edad Media podía sentir algún afecto por la silla que hacía, porque la producía enteramente, desde la corta del árbol en el monte hasta el clavado del asiento de cuero en su taller. Pero en la factoría moderna los más de los

Biblioteca Nacional de España

obreros no tienen que ver nada con las sillas. Las sillas han cesado de ser productos individuales, cada uno de los cuales difiere en calidad de sus congéneres; se hacen a miles, todas iguales, y se las arroja a los mercados.

¿Cómo resolver este problema? Ruskin y William Morris se dijeron: "los productos de la industria moderna son feos, y por ello es desagradable el trabajo. Acabemos con la producción mecanizada del capitalismo. Restauremos las lindas industrias pequeñas de las aldeas medioevales. Convirtamos la sociedad en una corporación de artistas que se sometan humildemente a la ley del amor, y descubran su dicha en la producción de cosas bellas, hasta que el mundo entero se convierta en templo de belleza". Era un hermoso sueño. El resultado de este sueño ha sido la creación de algunas industrias de lujo. Pero no se ha resuelto el problema social.

En primer término, porque la producción de cosas bellas no hace felices a los productores. Bello es el encaje. Es posible que una dama se sienta feliz haciendo encaje para adornar el manto de la Virgen, cuya intercesión, según su fe, ha salvado la vida de su hijo. Pero la ocupación de las encajeras es una de las más monótonas y peor pagadas de la tierra. El oro es bello. Pero el polvo del cuarzo convierte en piedra los pulmones de los hombres que lo extraen de las minas del Rand. Las perlas son bellas. Pero sus pescadores de Ceylán tienen que bucear con una piedra de cuarenta libras colgada al cuello, en aguas frecuentadas por tiburones. Bello es un buen cigarro de la Habana. Pero el tabaquero que respira el rojo polvillo de la planta tose incesantemente mientras lo elabora. Bellos son los tapices

Biblioteca Nacional de España

de los Gobelinos; pero sus tejedores laboran sobre el reverso de la tela. Y estos pobres esclavos del lujo no tienen ni siquiera el consuelo de decirse que su trabajo es necesario.

Es, además, impracticable en gran escala el ideal de Ruskin y de Morris. Un reparto más justo de la propiedad agraria podrá devolver al campo parte de la población que actualmente consumen las ciudades, y parece cosa averiguada que las grandes propiedades agrícolas son la causa del excesivo crecimiento de las urbes. Pero el campo mismo necesita de la gran industria si ha de tener máquinas, abonos químicos, motores y demás menesteres a precios razonables, y no parece probable que la producción de maquinaria, carbones, minerales y abonos químicos sea jamás tan agradable como la de sonetos y esculturas.

Y hay, por último, cierta superficialidad fundamental en este intento de redimir el mundo por la belleza. La belleza que llamamos natural, la de una flor o la de un paisaje, es sólo un signo de que los hombres tenemos amigos en el mundo. Nos dice que hay una Providencia por debajo de la costra insensible de la Naturaleza. La belleza de las acciones o de las instituciones humanas, cuando hay belleza en ellas, se deriva de su bondad. Cuando los hombres y las sociedades persiguen la armonía del poder, la justicia, la verdad y el amor, se mueven en belleza, y no pueden menos de moverse en belleza. Pero cuando persiguen la belleza, ni la belleza logran. Y el tercer género de belleza, el de las obras de arte, nace en un sentimiento de distancia entre la realidad y el ideal; es una metáfora que eleva el mundo de los sentidos al plano moral, o hace descender el mundo moral a la región de los sentidos. Su misión es religiosa y necesaria. Pero, desgraciadamente,

Biblioteca Nacional de España

transitoria. Sólo en un momento de entusiasmo pudo decir el poeta:

Cosa de belleza es goce para siempre.

El autor no condenaría a su peor enemigo a pasar diez horas diarias el resto de su vida leyendo su poema favorito.

La belleza acontece, como la felicidad, como el relámpago. Pero los cimientos de la sociedad han de ser permanentes. Ha de desearse que el mundo se organice en un sistema de socialismo gremial, porque hasta ahora no se ha ideado otro para conseguir que el trabajo cese de ser una mercancía a disposición de los ricos, y para asegurar a los trabajadores una participación en el gobierno de la producción. Se lo debemos en justicia. Y en los tribunales de justicia no se habla de belleza, ni de felicidad. Pero el asunto es grave, y merece tratarlo una voz grave. Oid la de Kant: "La felicidad es la solución de todo el mundo. Pero no se encuentra en la Naturaleza, que no es susceptible de felicidad o contentamiento con las circunstancias. Lo único que el hombre puede conseguir es merecer la felicidad." ¿Nos descorazonamos? Mas cuando se han concluído los momentos de felicidad y de belleza queda siempre la necesidad de ganarse la vida, el deber de ser bueno y de averiguar qué clase de negocio es este de la vida, y la esperanza religiosa de no vivir en vano.

Biblioteca Nacional de España

EL FIN DEL ROMANTICISMO

Un concepto objetivo de la vida social se está aclarando en algunos espíritus. Este concepto nos dice que los hombres no se asocian inmediatamente uno con otro, sino que cada sociedad humana — la familia, el Estado, el taller, la granja — es una asociación de hombres y cosas, de hombres en las cosas — el hogar, el suelo natal, la tradición, los negocios, las diversiones, las creencias, etc. El Derecho es la regla que nace directamente del entremezclamiento de los hombres y las cosas en la vida social. La regla de derecho es original y necesaria. Como los hombres se entrelazan en muchas cosas, tiene que haber también muchas leyes para regular la conducta de los hombres en función de esas cosas. Algunas leyes se refieren a cosas que llamamos necesarias o económicas; otras a cosas que decimos buenas o morales: todas ellas, en rigor, hacen referencia, por acción u omisión, a los valores. Las sociedades progresan cuando aumenta el número de las cosas buenas y mejora su calidad; se estacionan o retroceden, cuando cesan de aumentar el número de sus cosas buenas o de conservar las que poseen. El valor social de cada hombre depende de su conducta con respecto de las cosas que son necesarias o buenas para la sociedad. Su dignidad depende de su obra. Esto nos lo dice la ética objetiva. Queremos fundar una sociedad en la que los derechos se fun-

Biblioteca Nacional de España

den meramente en el trabajo. Y este ideal es el fundamento de una política objetiva.

Ello es la muerte del romanticismo. Mr. T. E. Hulme, en su Introducción a la traducción inglesa de las "Reflexiones sobre la Violencia", de Sorel, ha llamado románticos a todos aquellos pensadores que no creen en la caída de Adán, que son también los que creen en una evolución necesariamente progresiva. Llamaremos, pues, románticos a los que crean que todos los hombres o algunos hombres son buenos en sí mismos, y que su bondad se desplegará tan pronto como se rasguen los velos que la ocultan. Abramos, por ejemplo, los "Ensayos", de Emerson y si, bajo el titulado "Confianza en sí mismo", encontramos una frase como esta, "Di tu convicción latente, y se convertirá en sentido universal; porque lo íntimo se hace lo último en su tiempo debido", nos diremos, "Aquí está el romántico". Y, después de darle vueltas a la frase, añadiremos: "¡Adulador! El poder del romanticismo está en la adulación. Quiere hacernos creer que somos en realidad mucho más grandes de lo que creíamos ser, y sobre todo de lo que los demás nos creen. Pero yo sé muy bien que lo poco que puedo encontrar dentro de mí se debe a lo que los hombres y las cosas me han enseñado, y sé también que sin esto no encontraría nada."

Es característico del romántico olvidarse que las cosas existen. Emerson escribe en otro pasaje: "Nace el hombre César, y tenemos para siglos después el Imperio Romano. Nace Cristo, y millones de espíritus crecen y se aferran de tal modo a Su genio, que llega a confundírsele con la virtud y con las posibilidades del hombre." Emerson, naturalmente, habla más del "Jesús de la Historia" que

Biblioteca Nacional de España

del "Cristo de la Fe" cuando nos dice que el Cristianismo nace del "genio" de Cristo. Y no sé hasta qué punto es aplicable la concepción objetiva de la vida social a los problemas teológicos. Hay algo en el hombre que se resiste a la codificación humana. Recordemos el dicho de Maeterlinck, otro romántico: "Los hombres, como las montañas, sólo se unen por la parte más baja; sus cimas se elevan solitarias al infinito." Tal vez sea el objeto de las religiones unir misteriosamente aquellos picos del alma en que los hombres tratan de escaparse el uno al otro. Pero si nuestra concepción objetiva de la vida pudiera abarcar los problemas religiosos, diríamos, contra Emerson, que una institución no es la sombra de un hombre, sino una agrupación de hombres en torno de una cosa, y que el Jesús de la Historia no pudo crear el Cristo de la Fe, sino que el Jesús de la Historia tuvo que surgir del Cristo de la Fe.

Carlyle, otro romántico, habría protestado contra este aserto: "Porque, como yo la entiendo, la Historia Universal, la historia de lo que el hombre ha realizado en este mundo, es, en el fondo, la historia de lo que los grandes hombres han trabajado aquí." Sólo que la tesis de Carlyle es fácilmente reversible, y no hay el menor inconveniente lógico en formular su antítesis: "La historia de los grandes hombres es la de las cosas grandes que los hombres han hecho en este mundo." Y donde Carlyle nos dice: "No podemos contemplar, siquiera imperfectamente, un grande hombre, sin ganar algo de él", leamos: "No podemos contemplar, siquiera imperfectamente, una gran cosa, sin ganar algo de ella." Para Carlyle las cosas no son más que las ropas de su "Sartus Resartus". Por debajo de ellas sus ojos descubren el espíritu del hombre. "No hay más que un templo

Biblioteca Nacional de España

en el universo", dice con Novalis, aquel romántico de románticos, "y es el cuerpo del Hombre". Y añade de propia cuenta: "*Nosotros* somos el milagro de los milagros — el grande misterio inexcrutable de Dios." Perfectamente. Este misterio "inexcrutable", nos es revelado en las páginas de la obra de Carlyle "De los Héroes". Allí se nos exhibe el "gran Misterio". El "Gran Hombre" es un misterio. En vez de tratar de analizar la Cosa Grande, Carlyle busca derechamente el misterio. No nos habla de los dramas de Shakespeare, sino de Shakespeare, el hombre. Por este mismo método el charlatanismo sin escrúpulos de Frank Harris deduce el "Hamlet" de los supuestos negocios amorosos de Shakespeare con Mary Fitton. Pero estos hombres que nos explican las cosas grandes por los grandes hombres, ¿por qué no nos dicen la causa de que los grandes hombres no sean grandes en todas sus obras? ¿Por qué Napoleón es grande en Austerlitz, y no en Waterloo? ¿Por qué Cervantes es grande en "Don Quijote", y no lo es en "Pérsiles y Segismunda"? ¿No se les ocurre sospechar que la grandeza que atribuyen a algunos hombres no es tal grandeza sino a consecuencia de la grandeza de las cosas que han hecho?

Pero el "Héroe", de Carlyle, y el "Hombre Representativo", de Emerson, mantienen siempre cierta conexión con las cosas. "El poderoso mérito de Shakespeare", dice Emerson, "puede hacerse presente diciendo que es él, entre todos los hombres, el que mejor entiende la lengua inglesa, y puede decir lo que quiere". "Cada hombre se halla unido, por un gusto secreto, con algún distrito de la Naturaleza, cuyo agente e intérprete es: Linneo, de las plantas; Hubert, de las abejas; Fries, de los líquenes;

Biblioteca Nacional de España

Von Mons, de las peras; Danton, de las formas atómicas; Euclides, de las líneas; Newton, de las fluxiones." En una sentencia de Emerson se llega hasta a formular el ideal de una moralidad objetiva; "Es función del hombre domesticar el caos". Hubiera insistido en este pensamiento, y el pueblo norteamericano sería actualmente algo menos pomposo. Pero dos líneas antes había escrito: "Los grandes hombres existen para que pueda haber hombres más grandes todavía", y unas pocas páginas antes había dicho: "El hombre no puede describir, o hacer, o pensar, nada más que el hombre", aserto tan notoriamente falso como característico del romanticismo.

El "Héroe" y el "Hombre Representativo" son todavía funcionarios. Sirven de ejemplo a los muchos. Pero Renan ha dicho que el objeto del mundo es producir dioses, para cuya manutención han de trabajar las multitudes. Estos "dioses" no necesitan desempeñar función alguna; recibirán gratis su alimento; a lo sumo, se dedicarán a recrearse contemplando los trabajos y las supersticiones de la muchedumbre. Así, también, el "Superhombre", de Nietzsche: "Ahora que los dioses han muerto queremos que el Superhombre viva". Este Superhombre no servirá más que de adorno: "Quiero ser como el sol, que cuando derrama sus últimos rayos por el día, hasta los más humildes bateleros reman con remos de oro." En esta bella imagen no es lo que más nos mueve el dorado de los remos del pescador, porque cualquier día nos los dorará uno de esos directores de escena que quieren convertir el teatro en fastuoso banquete de los ojos. Lo que nos halaga en esta imagen es sentir expandirse nuestro yo querido hasta alcanzar el sol remoto. ¡Mi yo ensan-

Biblioteca Nacional de España

chado, mi propio yo, mi único yo, multiplicado por la fuerza! ¡Mi yo el único! "El único y su propiedad", dijo Max Stirner, el verdadero precursor de Nietzsche, y en torno de mi yo, la Nada. "Hago depender a mi ser de la nada." Como los picos de las montañas de Maeterlinck, el Yo de Stirner se envuelve en la nada.

Podrá decirse que esto no afecta más que a la variedad aristocrática del romanticismo. Pero en el romanticismo no hay verdadera aristocracia. El concepto de aristocracia no tiene sentido sino cuando su punto de partida es objetivo. Si las cosas por hacer son zapatos, el mejor zapatero es el mayor aristócrata, y el Guardián de la Marca es un marqués, del mismo modo que el conductor de un ejército es un duque. Dado algo por hacer, los hombres se dividen en aristócratas y no aristócratas, según su competencia; y el aristócrata en hacer zapatos no es el aristócrata en negocios militares, y viceversa. Pero como el romántico no funda sobre cosas la superioridad o inferioridad de los hombres, no hay para él ni aristocracia ni democracia verdadera. Sus superhombres son superhombres por la misma razón que los duques contemporáneos son duques — por gracia y no por mérito.

Prototipo del romanticismo fué Rousseau. Era un demócrata. La primera sentencia de su "Contrato Social" dice: "El hombre nace libre y se encuentra dondequiera encadenado." Esta sentencia hizo la Revolución Francesa. La Revolución Francesa fué excelente, en tanto que destruyó los derechos subjetivos de la Corona y de la nobleza. Clases que en general no desempeñan una función útil no tienen derecho a tales derechos. Pero la Revolución trató de substituir los derechos subjetivos de los pocos

Biblioteca Nacional de España

por los derechos subjetivos de todos, como si un error se hiciese verdad por multiplicación. Los fundó en el principio de que "el hombre nace libre". ¿Pero es verdad que el hombre nace libre? ¡Pobre nene! ¿No es más verdad el enigma que la Esfinge propuso a Edipo: ¿Cuál es el animal que primero anda en cuatro pies, luego en dos, luego en tres? ¿Y queréis decirme qué es lo que significa "ser libre" o "nacer libre"? Porque estar libre de dolores de cabeza sólo significa carecer de dolores de cabeza. Y hay muchos, muchos hombres que no pueden hallar en la palabra "libertad" más que un significado negativo.

Ahora hay pensadores que han llegado a convertir la "libertad personal" en una "piedra sillar alógica y axiomática", y hasta se niegan a perder tiempo discutiéndola. Y claro está que la dialéctica es imposible con quien se niega a discutir. Pero parece evidente que "la piedra sillar alógica" de la "libertad personal" no puede ser más que relativa, y que la libertad personal no puede considerarse como dogma intangible sino basándolo en uno de estos dos supuestos previos. Primero, en una teoría del derecho y del Estado, fundados en la persona, como fuente del derecho. Y segundo, en una teoría de la Etica, en que se considere el interior de la conciencia como la fuente única de la moralidad. La teoría subjetiva de la Etica ha sido refutada por un miembro de la Universidad de Cambridge, Mr. G. E. Moore. Ahora encontramos los fundamentos de la Etica no en el hombre, sino en ese elemento objetivo de bondad o de maldad que el hombre encuentra en las cosas buenas que nuestros padres hicieron por nosotros y que nosotros debemos conservar; y el de maldad en el de las cosas malas que nuestros padres no pudieron o quisieron evitar, pero que nosotros tenemos

Biblioteca Nacional de España

el deber de suplantar por otras mejores. Y la teoría personalista del Derecho ha sido rebasada por un profesor de Burdeos, M. León Duguit, por medio de otra teoría, basada en la solidaridad, según la cual no hay más derechos que los anejos a las funciones sociales de cada hombre o de cada grupo social. Sin función no hay derechos. Mr. Moore es el espíritu más sutil del mundo anglo-sajón; M. Duguit, la primera figura de Francia en punto a teoría del Derecho. Y ya no es posible discurrir sobre estas disciplinas prescindiendo de la labor de estos dos hombres.

Kant, alucinado por Rousseau, trató de encontrar una teoría positiva de la libertad. Para él, ser libre significaba cumplir la ley moral; y como el bien no era para Kant una propiedad de ciertas cosas y de ciertas acciones, sino una propiedad del sujeto, cuando libre, resulta que esta ley moral sale toda entera de la propia cabeza, en vez de ser percibida con la cabeza, y que cuando sentía ante el imperativo categórico el mismo temblor admirativo que le producía el espectáculo del cielo estrellado, se estaba, en realidad, admirando a sí mismo. "Nos hacía llorar a menudo, sacudía nuestros corazones como un terremoto, y frecuentemente libertaba nuestros espíritus de las cadenas de un hedonismo egoísta para elevarlo a la autoconciencia de la libertad pura de la voluntad", escribió su discípulo Jachman, al recordar sus años de estudiante. Y es fácil de entender que se puede llorar de orgullo al imaginarse uno ser el portador de la ley moral, autónoma, soberana, absoluta, sin necesidad de apelar a la historia, al ejemplo, o a los resultados. Pero no fué así como Platón enseñaba moral, sino que buscó el bien en las cosas buenas, actuales o deseables; y para

Biblioteca Nacional de España

mostrarnos lo que es la virtud bosquejó la Constitución de una república ideal, y para mostrarnos a un buen hombre nos contó los actos y la muerte de Sócrates.

Antes de Kant y de Rousseau, Leibniz había dicho al mundo que cada mónada está iluminada por un rayo divino, que es su personalidad, y que la conduce hasta la perfección de su naturaleza; y que el progreso es inevitable, y que este es el mejor de los mundos posibles. En vano se burló Voltaire de este optimismo. Las ideas centrales de Leibniz han llegado a constituir la atmósfera espiritual en que vivimos. Cada hombre quiere vivir su vida; cada hombre cree poseer el secreto de su propia perfección; cada uno sigue, en todo lo posible, su propio camino. El espíritu romántico empieza por persuadirnos de que somos reyes. Luego se da cuenta de que no tenemos trono. Busca la causa de que nos falte el trono, y la encuentra en obstáculos externos — la sociedad, las instituciones, la materia del cuerpo humano, la naturaleza del mundo — y acaba por lanzarnos en son de guerra contra los obstáculos. Empieza por hacernos llorar de admiración ante nuestra propia grandeza; acaba por hacernos llorar de despecho ante nuestra pequeñez. Empieza por llenarnos de alegría con el descubrimiento de nuestro derecho al trono. Acaba llenándonos de odio contra los que nos lo han usurpado — la Naturaleza, nuestra propia piedad, otros hombres o sus instituciones. Y esta es la causa de que el romanticismo empiece con el humanismo del Renacimiento y acabe con la conflagración universal. ¿Qué otra cosa podrán hacer los hombres, si se dejan hinchar de orgullo, sino exterminarse mutuamente?

También el clasicismo cristiano, como el roman-

Biblioteca Nacional de España

ticismo, reconoce que el hombre es un rey; el rey de la creación. Pero el clasicismo añade que el hombre es un servidor, el servidor de Dios: el Sumo Poder, la Suma Verdad, la Suma Justicia y el Sumo Amor. Como rey de la creación, el hombre es superior a todas las demás criaturas; pero, de otra parte, precisamente por ser criatura, es inferior al Poder, a la Verdad, a la Justicia y al Amor. Tiene derecho y facultades para someter a las demás criaturas a su mando; pero está en el deber de servir a los valores absolutos. La conciencia de su superioridad sobre las demás criaturas debe servir para curar al hombre de su concupiscencia. Pero la conciencia de su inferioridad respecto de los valores absolutos debe servir para curarle de su orgullo. El orgullo y la concupiscencia son los dos modos del pecado original. Pero todo esto lo había dicho ya Pascal, y antes que Pascal, los Padres de la Iglesia. El clasicismo es ya muy viejo; pero durante varios siglos ha sido una clase sin discípulos inteligentes. Ahora el romanticismo ha muerto; y hay almas curiosas que vuelven a la clase.

Biblioteca Nacional de España

EL FRACASO DE LA LIBERTAD

La libertad se defiende con el pretexto de que los hombres son más felices cuando hacen lo que quieren. Pero contra esto ha de decirse, en primer término, que es dudoso que los hombres sean felices cuando hacen lo que quieren; y, además, que es imposible concebir una sociedad en que los hombres puedan hacer lo que quieren, porque está en la naturaleza del hombre el querer imposibles. La magia de la palabra libertad no pertenece a la libertad misma, sino a sus asociaciones. Si el Papa fuera a prohibir a los católicos la lectura de la Biblia, o el estudio de la teología, por temor a que se volviesen herejes, los fieles se rebelarían, en nombre de la libertad, probablemente; pero la justicia de su rebeldía no se fundaría en la libertad, sino en la verdad. Si un Gobierno se opone a la explotación metódica de los recursos naturales de un país, la población se rebelará en nombre de la libertad; pero la justificación de su revuelta no estará en la libertad, sino en el hecho de que el aumento de riqueza es una cosa buena. Si otro Gobierno decreta que las mujeres se liguen los pies para empequeñecerlos, al modo que lo hacían, hasta hace pocos años, las de China, las mujeres se rebelarían, también en nombre de la libertad, pero la verdadera razón de su causa no sería la libertad, sino la salud.

Como el hombre no es un autómata, privarle en

Biblioteca Nacional de España

circunstancias normales de su libertad para buscarse su vocación entre las profesiones consideradas necesarias sería destruirlo, y también se lograría su destrucción si se le obligase a desempeñar su función de un modo automático. En estos dos sentidos, la libertad personal no es tan sólo legítima, sino necesaria; porque ninguna sociedad puede subsistir largo tiempo si no se ajusta a la naturaleza del hombre, que es incompatible con el automatismo. Con esto no decimos sino que todas las leyes deberán tener en cuenta el hecho de que el hombre no es una máquina, sino un agente libre. Pero es preciso ser claro en este punto, y decir sin ambajes: que cuando defendemos la libertad de pensamiento, lo que estamos defendiendo realmente es el pensamiento, y no la libertad; porque si estuviéramos defendiendo meramente el principio de libertad, podríamos hallarnos manteniendo la causa de no pensar en absoluto. La libertad no es en sí misma principio positivo de organización social. Hablar de una sociedad cuyos miembros tengan la libertad de hacer lo que quieran es una contradicción en los términos mismos. La libertad en este sentido no constituiría sociedad alguna. Las reglas de todas las sociedades prescriben que sus miembros harán ciertas cosas, y se abstendrán de hacer otras. El bien que algunas veces se ha alcanzado en nombre de la libertad, como la restricción de la autoridad, o el fomento del tráfico, del pensamiento, etc., se habría alcanzado mejor si se hubiese luchado derechamente por el fomento del tráfico o del pensamiento; y se habría evitado entonces esta extraña superstición que hace creer a tantas gentes que la libertad les da derecho legítimo a negarse a desempeñar función alguna necesaria a la sociedad a que pertenecen.

Biblioteca Nacional de España

FUNCION Y VALORES

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

LOS PRINCIPIOS GREMIALES: LIMITACION Y JERARQUIA

El romanticismo favorece la expansión indefinida del poder individual. Contra esta falta de definición alzaron los gremios de la Edad Media las dos reglas de Limitación y Jerarquía. En la incoherencia de la vida moderna, las almas pensadoras andan atormentadas en busca del secreto de una organización social estable. Y las sociedades no son estables si no se fundamentan, de una parte, en el ideal de justicia y de amor, y, de otra parte, en la máxima adecuación posible a la naturaleza del hombre y de las cosas. Una sociedad ha de constituirse sobre las columnas visibles e invisibles del mundo; sobre el ideal y sobre la realidad, al mismo tiempo. Y en esta perplejidad actual volvemos los ojos a los antiguos gremios. Pero el caso es que los gremios murieron hace siglos. ¿Qué significa, entonces, esta tentativa de resucitar su viejo espíritu? ¿No es posible que los gremios respondan a las necesidades fundamentales de toda sociedad humana que aspire a la estabilidad? ¿No es posible que los gremios hayan sido el gran ejemplo histórico que nos muestra la posibilidad de armonizar, en cierta medida, el ideal de justicia y las exigencias naturales, armonía que sólo pudo romperse por una gran catástrofe, por un gran crimen o por una gran ceguera?

Biblioteca Nacional de España

Todo pensador honrado tiene que confesar que aunque se pudieran abolir por decreto todos los privilegios de herencia y de casta que mantienen la explotación y la opresión del hombre por el hombre, tampoco entonces lograríamos construir la sociedad sobre sólidos principios de justicia. Siempre sería necesario resolver el fundamental antagonismo que reina entre los principios de Libertad y de Igualdad, que habrían inspirado aquella abolición. En virtud del principio liberal, por ejemplo, cada hombre desarrollaría al máximo sus talentos económicos, y como no son iguales los del hombre de presa que los del santo, el artista o el pensador, el resultado sería la distribución del poder económico para exclusiva ventaja de los hombres de talento económico, pero en absoluto perjuicio del resto del género humano. El sabio, el santo y el artista se quedarían sin comer, lo cual podrá hacer sonreir al usurero, pero es una ofensa a nuestra común humanidad. Alternativamente, en virtud del principio absolutamente igualitario, elevaríamos el poder económico de cada hombre a costa de ignorar nuestra desigualdad fundamental, hecho evidente que se opone a que se conceda la misma cantidad de poder social a la cabeza que dirige una industria compleja que al brazo que ejecuta sus instrucciones pasiva e indiferentemente. El absoluto liberalismo contradice nuestra común humanidad; el absoluto igualitarismo, nuestra notoria desigualdad.

Los gremios, por el contrario, reconocían simultáneamente el hecho de nuestra común humanidad y el de nuestras diferencias. Los dos grandes principios gremiales fueron los de Limitación y Jerarquía. El de limitación dice que el más desmedrado de los hombres es, después de todo, un hombre, y no

Biblioteca Nacional de España

una bestia, y debe ser tratado con generosidad bastante para poder vivir una vida humana; pero añade que el más competente de los maestros y de los artesanos no es tampoco un dios, sino meramente un hombre, y no tiene derecho más que a una paga limitada: el principio de limitación implica tanto el salario o sueldo máximo como el mínimo. La jerarquía, de otra parte, divide y subdivide los miembros de los gremios en aprendices, oficiales y maestros. El principio de jerarquía no es análogo al de aristocracia, tal como ésta se entiende actualmente, en cuanto no admite que el hijo de un marqués sea marqués por el derecho que le da su nacimiento. Será marqués si su profesión le hace Guardián de la Marca. Pero tampoco se opone al principio de aristocracia hereditaria, en el sentido de no conceder una opción de preferencia al hijo del zapatero que quiera seguir el oficio de su padre, siempre que reúna las condiciones que exija el gremio de zapateros para recibirle en su seno. El principio de jerarquía es el de aristocracia, siempre que se despoje a esta palabra de todo sentido de privilegio subjetivo. Y el mantenimiento de los dos principios de limitación y de jerarquía sólo fué posible gracias a un espíritu activo de rivalidades y aun de envidias, que mantenía a los hombres estrictamente dentro del rango y de los derechos de su clase, espíritu cuya resurrección estamos contemplando, y que nos hace pensar en la posibilidad de resucitar los gremios mismos.

La prueba de que ese espíritu ha resucitado ha de encontrarse en la protesta casi universal de las clases obreras contra los beneficios de guerra. En estos años últimos ha habido considerable número de huelgas que han tenido su origen más que en una demanda específica de los obreros, en la indignación

Biblioteca Nacional de España

que han sentido ante los beneficios extraordinarios obtenidos por sus patronos. Cuando empezó Inglaterra, entrada ya la guerra, a organizar en gran escala su producción de municiones, se encontraron en algunas localidades los patronos con que los obreros se negaban a secundar sus esfuerzos, para ampliar las fábricas, como no se les diese garantías de que este esfuerzo no iba a hacerse en provecho exclusivo del interés privado. Ante esta resistencia fué preciso, por ejemplo, fundar en Newcastle-en-Tyne un Comité mixto, en el que formaban parte siete representantes de las Asociaciones obreras. Este movimiento es un principio de otro que envuelve la cooperación de los obreros en el manejo de las fábricas. Y la unificación del capital, la dirección y el trabajo, para el manejo de la industria, es lo que se llama un gremio. Este movimiento lo interpretaba con las siguientes palabras el periódico de Londres "The Nation": "Los patronos han hecho experimentos en el manejo científico del trabajo, en las jornadas largas, en la semana de siete días de labor, en varios métodos de estimular y acrecer la producción. Lo que necesitamos es la experiencia del obrero y el juicio del obrero." Y el carácter oficial que se ha dado al informe de Mr. Whitley, en que se pedía la formación de Comités de obreros y patronos, para que juntos deliberasen y resolviesen sobre los problemas de manejo de la industria, indica la posibilidad de que se repita en Inglaterra, y esta vez en escala nacional, el experimento de Newcastle.

Lo interesante es que este movimiento, que antes de la guerra parecía no ser otra cosa que una especulación utópica de los escritores de "The New Age", se ha difundido a consecuencia de la resistencia de las clases trabajadoras a tolerar un sistema por el

Biblioteca Nacional de España

que unos pocos individuos aseguraban amplios provechos de las premuras de la guerra. El hecho de que los trabajadores han tenido que padecer a consecuencia del encarecimiento del coste de la vida, ayudó ciertamente a provocar la huelga, que finalmente produjo la intervención del Gobierno inglés para restringir los beneficios en las industrias de maquinaria. Pero el motivo fundamental de la actitud de los obreros ha de encontrarse en la inmensidad de los beneficios que los patronos venían obteniendo. En esta ocasión los trabajadores no han protestado tanto contra su propia pobreza como contra la riqueza de sus patronos. Un enemigo de las clases trabajadoras podría decir que esta vez las movía más la envidia que su propio interés. Lo que en realidad las animaba es el antiguo, el eterno espíritu de los gremios.

Y no nos espante la palabra "envidia". Es una fea palabra, que tiene fea significación cuando la "tristeza del bien ajeno" es motivada por las posesiones estrictamente individuales de nuestro vecino: sus talentos, su salud, sus virtudes o sus buenos modales. Pasión del ánimo que no puede satisfacerse es consunción del pecho. "La envidia está flaca, porque muerde y no come", esculpió, más que escribió, nuestro Quevedo. Pero cuando la envidia se refiere a los poderes de carácter social — políticos, económicos, militares — no es más que el modo psicológico del espíritu público o republicano. La divisa de los antiguos liberales ingleses: "El precio de la libertad es vigilancia eterna", no es más que la organización de esta envidia. Tal vez estaba inscrita una divisa semejante en el puñal de Bruto. Pero si la vigilancia eterna se considera necesaria en el mundo político, para resguardar el interés del pueblo frente a la

Biblioteca Nacional de España

posible tiranía de los magistrados, mucho más tendrá que serlo en el mundo económico. Porque, después de todo, el magistrado — rey, diputado, juez o general — está ligado a su magistratura, y las magistraturas son funciones públicas, de las que, en general, no puede abusarse más que públicamente, y arriesgando la indignación pública. Pero el poder del dinero es indirecto, y puede hacer, y hace, secretamente su obra de corrupción. Los norteamericanos tuvieron gran cuidado en contrapesar delicadamente en su Constitución los poderes de las magistraturas ejecutiva, judicial y legislativa, pero no se dieron el mismo trabajo en restringir el poder económico, y cuando se hicieron cargo de su descuido se encontraron con que por debajo de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial no había apenas otro poder eficaz que el del dinero. En una conferencia dada por Mrs. Sidney Webb, para combatir la idea gremial, se hizo la acusación contra los gremios medioevales de que no se fijaba en ellos una escala mínima, sino una escala máxima. Mrs. Sidney Webb representa en Inglaterra el ideal del socialismo de Estado. Para Mrs. Webb lo importante es obtener para los trabajadores el salario mínimo o la paga mínima, si se rechaza la palabra "salario". La idea de limitar los salarios en particular, o las ganancias individuales en general, le parecía ajena a los intereses de los trabajadores y de la democracia. También Mr. Bernard Shaw ha repetido a menudo la tesis de que el mal de los pobres, que es su pobreza, se cura con dinero. Como epigrama puede pasar, pero Mr. Shaw sabe muy bien que ello es imposible, porque los conceptos de pobreza y riqueza no son, en este caso, absolutos, sino correlativos; y que la pobreza del pobre sólo desaparecerá con la riqueza

Biblioteca Nacional de España

del rico, porque son una misma cosa. Y es que, en el fondo, tanto el socialismo de Mr. Shaw como el de Mrs. Webb es el socialismo de Estado de la Sociedad Fabiana, idea paternal, benévola, de "despotismo ilustrado", que sólo se propone remediar la pobreza del pobre, y que, como se encuentra con que la caridad individual no basta a remediarla, preconiza la socialización de la riqueza, para que una clase gobernante más ilustrada, más benévola y, sobre todo, mejor organizada que la constituída, mal constituída, por los actuales ricos, en su régimen de concurrencia, emprenda desde arriba, desde el Gobierno, la corrección de los males sociales. Su socialismo, en suma, es socialismo que se conduele, desde arriba, de los males del pobre, no idea de justicia que parta del principio de que el origen del mal ha de encontrarse en el poder ilimitado de los poderosos.

Porque es evidente que el socialismo de Estado abolirá también la riqueza del rico cuando establezca la propiedad en común de los instrumentos de producción, distribución y cambio, confiriendo al Estado su propiedad y su administración. Lo que no habrá abolido es el poder ilimitado de los poderosos. El Estado socialista no será, en efecto, un ente de razón, sino un Gobierno, un poder ejecutivo, una burocracia, y los hombres que asumirán el poder, que ahora ejercen los capitalistas, serán hombres de carne y hueso, constituídos en clase gobernante. ¿Quiénes serán esos hombres? Según los fabianos, esos hombres serán los expertos, es decir, los burócratas de los distintos departamentos: según los socialistas que se llaman demócratas, serán esos hombres los actuales agitadores del movimiento obrero, al modo de lo ocurrido en Rusia y en Hungría. Es posible, todo depende de las circunstancias, que en ese ré-

Biblioteca Nacional de España

gimen alcancen los trabajadores, por de pronto, mayor seguridad y bienestar que los que tienen ahora. Pero no habrán hecho más que cambiar de amos y de forma de gobierno. Los burócratas o los agitadores reemplazarán a los capitalistas; el poder político al poder económico; el actual Estado se verá substituído por el Estado Servil. La única ventaja que el Estado Servil posee sobre el actual Estado es que en aquél estarán limitados los ingresos de sus potentados, del mismo modo que está limitada la Lista Civil de los actuales monarcas. No habría, pues, individuos que dispusieran del enorme poderío económico que actualmente está en manos de hombres como los Rockfellers o los Rothschilds. Pero el poder de las clases gobernantes en el Estado Servil incluiría su actual poder político, más el poder económico que ahora ejercen los capitalistas, y la vida de las multitudes estaría, entonces, como ahora, a merced de unos cuantos, pocos hombres.

Y es que el socialismo no basta, por sí solo, para enfrenar el poder de los gobernantes. Es preciso, además, descentralizar el Estado y descentralizarlo no tan sólo por regiones, sino, sobre todo, por funciones. Hay que encomendar las distintas funciones a las distintas asociaciones que han de desempeñarlas. Sólo con un sistema gremial es posible limitar efectivamente el poder de los individuos. La limitación del poder individual es función esencial de los gremios, como de toda corporación autónoma. Y no es que los gremios fueran igualitarios. Los gremios sabían muy bien que el valor de los hombres es desigual, y desigual su producción, en calidad y en cantidad. Una organización gremial o corporativa ha tenido que modelarse siempre en un sistema jerárquico. En la Iglesia existen las tres órdenes de

Biblioteca Nacional de España

diáconos, sacerdotes y obispos; en los oficios, las de aprendices, oficiales y maestros. Pero cada jerarquía se cuida tanto como de limitar los poderes y la paga de los inferiores, de refrenar el poder y de limitar la paga de los superiores. Conocida es la fórmula con que los nobles de Aragón elegían a sus reyes en la Edad Media: "Nos, que valemos tanto como vos, e que juntos valemos más que vos, os facemos rey para que guardéis nuestros fueros e libertades; e si non, non." ¿Por qué limitaban los gremios el poder de los individuos? Sencillamente, porque toda ilimitación de poder amenaza a la sociedad con desastre.

Los gremios, precisamente porque su principio de limitación del poder individual no llegó nunca a convertirse en parte esencial de la organización de las restantes profesiones, no regulaban más que la industria de las ciudades. El campo quedó a merced de los señores feudales, y allí donde la Corona defendió al campesino frente al señor feudal, quedó el labriego a merced del Trono. En el comercio y en la usura — profesiones no reguladas por los gremios — se acumularon durante la Edad Media considerables capitales en dinero. A éstos se añadieron más tarde los capitales obtenidos en la explotación de las minas de oro y plata de América, utilizando, como mano de obra, los esclavos de Africa y América. De una parte los señores feudales arrojaron a las ciudades tan grandes multitudes de trabajadores que los gremios no pudieron asimilárselas; de otra parte, capitalistas enriquecidos en la usura, en el comercio exterior o en Ultramar, explotaron a estos trabajadores en factorías nuevas, construídas junto al mar o en tierras de nobles o de la Corona, fuera de la jurisdicción de las ciudades y de sus institu-

Biblioteca Nacional de España

ciones gremiales. De aquí la enconada lucha, en Inglaterra, entre las ciudades corporativas y las llamadas libres, que eran aquellas en donde los patronos no se veían obligados a pagar jornales mínimos a los obreros, ni a someterse a las restricciones que fijaban los precios y calidad de los artículos y limitaban el número de obreros, así como sus fortunas y modos de vivir. En esta lucha entre las ciudades corporativas y las libres, perecieron éstas, y triunfó el capitalismo, con todos sus horrores. Los gremios murieron porque junto a ellos surgió a la vida un poder económico nuevo que los gremios no pudieron contener. Pero habrían perecido mucho antes si sus reglamentos hubiesen permitido enriquecerse a los patronos, porque los maestros se habrían transformado en capitalistas explotadores del trabajo de oficiales y aprendices. La ruina de los gremios no sobrevino porque en ellos se limitase el poder de sus miembros, sino porque no consiguieron que la producción agrícola se incluyese en la órbita del sistema gremial, y, sobre todo, porque los gremios no se cuidaron de trasplantar sus principios a los nuevos continentes que el siglo XVI incorporó a la economía de Europa.

Aun en esta muerte temporal de los gremios ha de discernirse la sabiduría de los principios. Su ruina fué que no acertaron a percibir el peligro que corría su propia existencia con el desarrollo de poderes ilimitados no sujetos al suyo. Su constitución interna era buena, porque se inspiraba en un espíritu de "equilibrio de poder" entre sus miembros. Murieron de miopía. Así como tenían un plan de política interna, debieron tener otro de política exterior, basado igualmente en el principio de equilibrio de poder. Es incomprensible que hombres de espíritu

Biblioteca Nacional de España

penetrante, como el Presidente Mr. Wilson, abominen del principio del equilibrio de poder. ¿Qué otra garantía positiva puede tener el mundo de que sus sociedades sometan sus disputas a la vía jurídica, si no la de que ninguna de ellas sea nunca lo bastante poderosa para imponer su voluntad por la violencia? En este mundo no hay poderes aislados. Toda fuerza material humana que se forme a espaldas nuestras tendremos algún día que contrastarla frente a frente.

Por eso debemos saludar con regocijo el hecho de que empiecen los obreros a no cuidarse exclusivamente de mejorar su posición, sino a protestar contra los excesivos beneficios realizados por los patronos en los años de guerra. El capital que se acumula en manos distintas de las que lo producen, puede ser utilizado el día de mañana contra los intereses de los trabajadores, del mismo modo que el capital acumulado en otro tiempo por los usureros y los explotadores de los países de Ultramar se volvió contra los gremios para su destrucción. Los beneficios obtenidos por los proveedores de los Gobiernos durante la guerra pueden emplearse mañana en construir en China factorías cuyos productos se vendan tan baratos que hagan imposible la vida de los trabajadores europeos. No basta con que los obreros se esfuercen por mejorar su posición; hace falta que también se cuiden de que no se constituyan poderes que puedan amenazar mañana sus posiciones de hoy.

Ello aparte de que el principio de limitación es adecuado a la naturaleza humana. Porque si las capacidades del hombre son limitadas, no está bien que se coloque en manos de un individuo una cantidad ilimitada de poder social. Casi todos los pen-

Biblioteca Nacional de España

sadores están contestes en afirmar que las grandes fortunas son un peligro público; basta que se coaliguen media docena de grandes potentados para que constituyan poderes capaces de frustrar las decisiones populares. Además, es evidente la incapacidad de un hombre solo para manejar una gran industria. El más capaz no puede tener más que una idea muy somera de sus diversos departamentos y problemas. Se halla, como los monarcas absolutos, en manos de las gentes que han conquistado su ánimo. Y todo el éxito de las grandes acumulaciones de capital se halla en su capacidad antisocial de monopolizar los mercados.

Saludemos, pues, con regocijo esta resurrección del antiguo espíritu de los gremios, que tendía, ante todo, a limitar el poder del poderoso. Quizás las profesiones en que más urge la restauración de los gremios sean las intelectuales y las artísticas. Ello tal vez depende de que la envidia de mal género, la envidia del mérito, es tan intensa entre ellas que ha dejado adormecer la santa envidia del poder y del éxito y consentido que se cree un estado de cosas en el que el éxito casi es sinónimo de fraude. Un abogado sin escrúpulos puede hacer millones tergiversando artículos del Código Civil, mientras que el hombre que invierta años enteros de labor y de genio en aclarar los principios de una Constitución puede no encontrar editor que publique su obra como no pague la edición de su bolsillo. Un gran compositor de música puede morirse de hambre; y una cantante de "varietés", hacer millones. La función de la información, una de las más esenciales en la vida de un pueblo, se hace de un modo irresponsable, y sin sanción para el error ni para el acierto, ni tampoco para la mentira y la verdad. Las únicas pro-

Biblioteca Nacional de España

fesiones liberales en que se conserva cierto tipo medio de excelencia son aquellas que, como los médicos, farmacéuticos y otras, viven aún bajo un régimen gremial, y en la medida en que lo viven. En aquellas otras profesiones que viven, sin obligaciones gremiales, en régimen de libre concurrencia, como el periodismo, el teatro, las letras y las bellas artes, donde han desaparecido casi en absoluto los principios gremiales de limitación y jerarquía, se ha perdido hasta la noción de la necesidad de un tipo medio de excelencia, que sólo mantienen, sin obligación alguna y por pura dignidad personal, individuos escogidos, pero el triunfo es, en general, para el "virtuoso", para el pornógrafo, para el paradojista, para el adulador de la plebe o del rico ocioso. Y así seguirán las cosas hasta que se halle el modo de unir las profesiones en gremios, que dividan a sus miembros en aprendices, oficiales y maestros, con arreglo a criterios objetivos de excelencia y de mérito.

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

GUERRA Y SOLIDARIDAD

El espíritu gremial no podrá resucitar en su vigor antiguo como no se fortalezca y esclarezca la conciencia de la solidaridad de los hombres. ¿Habrá contribuído a ello la guerra? Creo que sí, y por varias razones: (1) La guerra ha obligado a los Gobiernos a pasar por encima de toda clase de derechos subjetivos, barreras interpuestas en el camino de la solidaridad humana. Entre estos derechos subjetivos figuran, por ejemplo, los de la propiedad privada, y todos los derivados de contratos privados y de privilegios. El principio de *salus populi* no debiera ser la *suprema lex* en una sociedad ideal, pero si debe prevalecer sobre el interés de la propiedad privada. La guerra lo ha hecho prevalecer. (2) La guerra ha revivido el espíritu de la hermandad en armas. No hay paz superior a la de este espíritu de hermandad, tal como surge en la guerra por una causa que se crea justa. El saludo *Pax vobis* significa: Paz a vosotros que estáis peleando contra el mal. (3) La guerra esclarece el concepto de solidaridad. No crea una solidaridad directa entre los hombres, sino solidaridad en una cosa, en un problema, en una tarea común, en la defensa de la vida y del territorio nacionales contra el enemigo. (4) Los grandes ejércitos modernos ejemplifican en sí mismos el espíritu y las reglas de los gremios. Un ejército es un gremio al que la nación entera se incorpora

Biblioteca Nacional de España

en tiempo de guerra. ¿Qué diferencia un gremio de una asociación obrera? Que el objeto de una asociación obrera es meramente de protección común, mientras que los miembros de un gremio se asocian en una cosa, en una función: en el servicio ferroviario, cuya responsabilidad asumen, en la marina mercante, en la agricultura, en la minería. De esta cosa, de la importancia de esta cosa, reciben sus miembros, como los del ejército de la defensa nacional, su disciplina, su dignidad y sus reglas internas de trabajo obligatorio, limitación de la paga, y jerarquía de las funciones.

Es verdad que al mismo tiempo que estos coeficientes de solidaridad ha surgido otro de disgregación y de lucha social: el de los beneficios de la guerra. Mientras los pueblos se han sacrificado por la causa común, los contratistas de sus Gobiernos se han enriquecido. Pero también es síntoma de solidaridad el que la palabra "aprovechador" *(profitteer, profitteur)* haya adquirido en todos los países de la tierra una significación "peorativa". Ya no parece bien el aprovecharse de la necesidad común para enriquecerse. La moral económica del individualismo ha sido definitivamente superada.

Al terminar la guerra toda Europa está pobre. Verdad que miles de individuos están más ricos que antes, a pesar de los aumentos de las contribuciones, pero no parece probable que se consiga mantener por largo tiempo el mismo tipo de orden, o de desorden social, que prevalecía antes de la guerra. Y no se conseguirá porque los pueblos europeos han rebasado espiritualmente las ideas en que descansaban las sociedades hasta agosto de 1914. Hasta esa época la sociedad económica descansaba en el principio del contrato. La riqueza del mundo pertenecía a aquellos

Biblioteca Nacional de España

individuos que podían mostrar en documentos legales o contratos que tenían derecho a ella, fueran cuales fueren sus méritos o sus servicios sociales. Y aunque el espíritu moral de los hombres ha negado siempre que los individuos tuvieran derecho a poseer otra riqueza que la que la sociedad les hubiera conferido como paga a sus servicios, el principio del contrato seguía manteniéndose como inviolable, ya por razones de conveniencia, ya por razones metafísicas. Por razones de conveniencia lo mantienen los que afirman, no sin cierta razón, que el estímulo de la propiedad "transforma la arena en oro", y que los hombres trabajan, sobre todo, para que sus hijos no trabajen. Es apenas necesario añadir que la propiedad sólo es estímulo para el trabajo cuando es tan pequeña que no basta para vivir de rentas; que, por lo demás, la arena no se transforma en oro, que más se trabaja en el mundo por hambre que por deseo de ser propietario, y que la laboriosidad de los padres no justifica la ociosidad de los hijos. Y defienden por razones metafísicas este principio de la propiedad no tan sólo aquellos pensadores que ven en ella una institución divina, como Grocio, o un derecho natural, como Hegel, sino también, aunque inconscientemente, aquellas masas, que engañadas por la fantástica filosofía de la Historia, de Carlos Marx, ven en el capitalismo un estadio por el que han de pasar necesariamente las sociedades humanas antes de llegar a verse emancipadas.

Dejando a un lado la metafísica, el principio de propiedad basada en contratos no puede defenderse más que por razones de conveniencia. Desde un punto de vista moral es injustificable, y las únicas gentes que pueden defenderla son abogados que han dejado enterrarse su espíritu moral en la letra de

Biblioteca Nacional de España

los textos legales. La ley podrá decirnos que los accionistas son propietarios de una factoría, y que como propietarios tienen derecho a paralizarla o a destruirla el día que les acomode. Pero el espíritu moral nos dice que esos accionistas no pueden ser, a lo sumo, más que custodios de esa fábrica, y que la propiedad no puede ser más que una encomienda, que la sociedad concede al objeto de que haya individuos responsables de lo que se hace con aquella porción de riqueza social que se pone en sus manos. Esa propiedad, considerada como una encomienda, tiene derecho a ser respetada, en tanto que los encomenderos la utilizan dentro de los cánones prescritos para defensa del bien común. Pero es ya absurdo intentar defender los derechos de la propiedad con el argumento de que se funda en el derecho de los padres muertos a transmitir a sus hijos la riqueza que la sociedad les permitió acumular. A esta clase de argumentos se puede contestar con las palabras empleadas por Thomas Paine contra Edmond Burke, cuando éste, en los tiempos de la Revolución Francesa, negaba a las naciones el derecho a elegir sus gobernantes: "Lo que toda una nación decide hacer, tiene derecho a hacer. Mr. Burke dice que no. ¿En dónde, entonces, ha de residir ese derecho? Estoy contendiendo en favor de los derechos de los vivos, y en contra de que esos derechos sean abrogados, dominados y limitados por la supuesta autoridad manuscrita de los muertos; y Mr. Burke está luchando por la autoridad de los muertos sobre los derechos y libertades de los vivos." Y el hecho de que Burke fuese un gran pensador y Paine un mero libelista, no destruye la validez de su argumento.

Pero el derecho de los muertos a mandar sobre

Biblioteca Nacional de España

los vivos no lo admiten los hombres modernos. Si algún prestigio conservaba en el mundo, ha tenido que desaparecer, durante la guerra, ante la violencia con que los Gobiernos, apremiados por sus necesidades militares, han pasado por encima de todos los derechos y privilegios de la propiedad privada. En Inglaterra, por ejemplo, nadie había disputado en serio el derecho de los Consejos de Administración de las Compañías de Ferrocarriles a manejar sus sistemas de transporte. A partir de la movilización esas Compañías han estado manejadas por delegaciones del Gobierno. Tampoco se había puesto en disputa, salvo por algunos socialistas, el derecho de los particulares a exportar sus capitales a donde pudiesen. Durante la guerra ha estado prohibida la exportación de capital. Antes de la guerra traficaban los comerciantes libremente. Durante la guerra se les ha prohibido, bajo penas severas, no tan sólo traficar con el enemigo, sino hasta con aquellas firmas de los países neutrales de las que se sospechaba pudieran estar en relaciones con el enemigo. Y el Gobierno ha asumido poderes para adueñarse de cuantas factorías pudiera utilizar para la fabricación de municiones, y ha impuesto tributos especiales sobre los beneficios de guerra. Contrato o no contrato, propiedad o no propiedad, la utilidad general, tal como el Gobierno la entendía, ha sido la norma exclusiva del derecho real positivo. Ni las personas han escapado a esta norma. Pronto descubrieron los pueblos que no era lícito que los individuos negaran sus servicios a la comunidad en la hora en que ésta los necesitaba. En los últimos estadios de la guerra había llegado a discutirse en el Reino Unido el tema de la movilización universal del trabajo. Los obreros se oponían a ella, naturalmente, porque temían per-

Biblioteca Nacional de España

der con ella los altos salarios que han venido pagándose durante la guerra. Pero si el conflicto hubiese durado otros dos años habríamos visto establecido en Inglaterra el principio de que todo hombre o mujer capaz de trabajar, rico o pobre, estaba obligado a llevar su carga en la tarea común, desempeñando aquellas funciones que se juzgasen necesarias. Y este principio habría triunfado no ya porque es moral, sino porque habría resultado necesario aplicarlo. Con lo cual queda dicho que el principio que consiente que las gentes acaudaladas no sirvan a la sociedad deja de ser sostenible en caso de apuro. Podrá ser el más cómodo, sobre todo para los ricos, pero ni es nunca el más moral, ni es tampoco el más práctico en el momento de una grave crisis.

En la crisis de la guerra no es ya práctico el respeto absoluto de la propiedad privada que, en tiempos normales, se considera como norma básica de la vida social. Pero, de añadidura, la guerra crea el espíritu de solidaridad necesario para transformar la actual sociedad, basada en el falso derecho de los afortunados a servirla o a dejar de servirla, en otra sociedad fundada en el principio de solidaridad, por cuya virtud nadie posee el menor derecho como no haya cumplido previamente sus deberes. Muchos hombres que, en tiempos de paz, no habían hecho en Inglaterra otra cosa que firmar cheques, jugar al "bridge" o pasearse en automóvil, han estado los años de guerra aguantando granadas enemigas en las trincheras, o limpiando caballos en un campamento, o recogiendo en los mares minas explosivas La Condesa de Warwick contó que muchas damas de sociedad se han pasado esos años en hospitales o en talleres, trabajando más de lo que habitualmente trabajan sus doncellas. Y añadía la Condesa que

Biblioteca Nacional de España

muchas de estas damas han hallado en su nuevo tipo de existencia lo que echaban de menos en el anterior: el sentimiento de la realidad.

Pero sería esperar demasiado que una transformación social profunda pueda operarse por la conversión espontánea de las clases privilegiadas. Estos cambios profundos no se operan sino cuando las clases oprimidas se dan cuenta de que la unión y el entusiasmo ha transformado en fuerza su debilidad anterior. Y las democracias de Europa no han perdido poder durante la guerra. No ha habido clase social, como no sea la de los ricos ociosos, que no haya sentido robustecida la conciencia de la importancia de su misión. La guerra no hubiera podido continuarse sin el esfuerzo extraordinario de los campesinos, sin la pericia de los obreros mecánicos, sin los marinos mercantes, sin la cooperación de las mujeres, sin que la masa de los periodistas mantuvieran la "moral" pública, etc. La conciencia de su poder no ha sido nunca tan intensa en los pueblos como al verse defendiendo con las armas en la mano una causa que les era querida. En tiempo de paz el obrero de una fábrica puede no ver otro significado en su trabajo que el de ganarse la vida con él. Pero durante la guerra se ha dado cuenta de que con cada granada que torneaba estaba ayudando a mantener la inmortalidad de su nación tanto como el hombre que arrostraba el fuego enemigo en las trincheras. Por si ya no sabían los trabajadores que el mundo no puede prescindir de su trabajo, la guerra se lo ha mostrado de una vez para siempre.

También les ha enseñado que el éxito depende de la cooperación del esfuerzo de los brazos con el de la cabeza. Donde no ha habido en el mando constante preocupación de mejorar en todo lo posible la suerte

Biblioteca Nacional de España

del soldado, de disminuir sus peligros y fatigas, de armarle con las mejores armas, de darle constante ejemplo de fortaleza, de sobriedad y de superior conocimiento de la situación y de los medios de afrontarla con éxito, los ejércitos se han desmoralizado y a su desmoralización ha seguido rápidamente la derrota. La disciplina de los ejércitos en guerra es ejemplar para la paz, como lección de cosas. porque la disciplina de la guerra no se funda en el mero accidente de ser rico o pobre, sino en la evidencia de que el gobernado desempeña funciones menos difíciles que las del gobernante, porque tan pronto como el inferior empieza a poner en duda la competencia del mando es que ya ha empezado a relajarse la disciplina. En la guerra no hay ricos y pobres. La posición de los individuos en el ejército no está fijada por contratos ni por derechos subjetivos, sino por la función que cada uno de ellos desempeña. Y la guerra enseña a respetar el mérito más profundamente, y no solamente los méritos de los generales, sino toda clase de habilidades técnicas. Antes de la guerra se hablaba a menudo en Inglaterra de proteger más cuidadosamente los trabajos de investigación científica. Pero fué la guerra lo que ha demostrado la urgencia de aumentar el número de químicos, mecánicos e ingenieros de toda índole. Desde luego puede afirmarse que la guerra ha curado a numerosos trabajadores manuales de su antiguo exclusivismo. Han aprendido a tener más respeto al inventor, al organizador, al capitán de industria que ha transformado su fábrica al punto de no reconocerla sus antiguos obreros. Y la batalla decisiva de la guerra, la del 26 al 29 de septiembre de 1918, en que cayeron, ante un ataque general y combinado, todas las posiciones alemanas, desde Verdun hasta

Biblioteca Nacional de España

el mar del Norte, que habían resistido, durante cuatro años, toda suerte de ataques parciales, es una lección imperecedera de la eficacia de la solidaridad.

Al terminar la guerra se encuentra Europa con que no ha terminado, sino que se ha agravado, el estado de necesidad apremiante originado por la guerra misma. La situación es, en efecto, tan grave que no es extraño se alcen voces que auguren un colapso universal de la civilización. En la Cámara de los Lores ha dicho el conde Brassey que Inglaterra "anda bordeando un desastre análogo al que sobrecogió al Imperio Romano en sus últimos días". No hay economista serio que vislumbre siquiera la posibilidad de que Francia, Italia, Bélgica, Servia y Rumanía puedan nivelar sus presupuestos. Es utópica la esperanza de que Alemania puede costear los gastos de la guerra. La situación de los antiguos Imperios de Austria-Hungría, Rusia y Turquía es ya de hecho la de los antiguos territorios del Imperio Romano cuando fueron invadidos por los bárbaros. Vivimos tiempos tan confusos que algunos de los mejores espíritus se están abandonando a la frivolidad en pura desesperación de no llegar siquiera ni a cerciorarse de lo que está pasando. Pero una cosa se destaca clara de entre la general barahunda financiera y política. Hay escasez. Los pueblos de Europa han dejado de producir lo necesario para sus subsistencias. Esta escasez no puede remediarse sino con trabajo, con producción. Tienen razón las clases gobernantes al pedir a los obreros que abandonen momentáneamente el recurso favorito de la huelga, para dedicarse a producir en mayor cantidad los artículos que necesita el mundo. Pero también tienen razón los obreros al negarse a que las cargas

Biblioteca Nacional de España

de la guerra pesen sobre ellos solos. Si hay que trabajar, es inmoral que no trabajen todos. Si no está bien que los obreros substraigan sus brazos al trabajo, está mucho peor que los acaparadores substraigan sus mercancías al consumo, y muchísimo peor que se mantenga ese derecho "privativo" de los capitalistas a substraer a la humanidad las cosas que poseen: máquinas, talleres, barcos, ferrocarriles, tierras y casas, como no se les pague, por el mero hecho de dejar trabajar a los demás, el tributo que exigen.

No es concebible que después de haber aprendido en la guerra a afrontar la muerte y a ejercitar su voluntad, vuelvan los trabajadores de Europa a la apatía con que se resignaban a la perpetuación de un régimen de injusticia económica, aun después de que su razón había despertado al principio de solidaridad social. No es probable que después de una sacudida tan profunda como la de la guerra, vuelvan los trabajadores a sus talleres, y se contenten con las actuales escaceses, a fin de que, no tan sólo los antiguos ricos, sino los numerosos enriquecidos de la guerra, paseen por el mundo su existencia ociosa. La guerra ha despertado en millones de cerebros células nerviosas que estaban dormidas. Los hombres han aprendido en el ejército, por ejemplo, que los mayores esfuerzos y sacrificios de que es capaz nuestra humanidad, no se han realizado con el propósito de ganar dinero, sino por honor y por el espíritu gremial de los ejércitos. Y después de todo, ¿no es posible que el sistema económico de los ejércitos resuelva el problema de la recompensa justa del trabajo, que tanto ha atormentado a los pensadores de todas las escuelas? La doctrina del producto ínte-

Biblioteca Nacional de España

gro del trabajo es impracticable, porque no hay manera de dilucidar en una gran industria la cantidad de trabajo producido por cada obrero. La fórmula de "a cada uno según sus necesidades" no es factible, porque deja a cada individuo el cuidado de señalar sus necesidades. No hay tampoco manera de pagar el trabajo al investigador que descubra el remedio de la tisis y ahorre a la humanidad centenares de millones de vidas. Pero en el ejército han aprendido los obreros que se "honra" a cada uno según sus "méritos", pero se le "paga" según la "función" que desempeñe. Honrar el mérito y pagar la función. He aquí una doctrina revolucionaria, y, sin embargo, la que practica la más conservadora y disciplinada de las instituciones humanas.

La necesidad, la urgencia de la necesidad, está empujando a los pueblos de Europa a un gran cambio. En esta urgencia se han de ensayar toda clase de remedios. Y al proponer nosotros la restauración, con carácter nacional e internacional de los antiguos gremios, que eran puramente locales, lo hacemos persuadidos, de que no tan sólo se intentará este ensayo, sino que surgirán muchos otros, en todas direcciones. Cada expediente humano nace de la necesidad. Algunos desaparecen con la necesidad; otros, no. La religión nace probablemente de una necesidad de coherencia social, lo mismo la religión de Babilonia que la de Israel. La de Babilonia muere y no interesa luego más que al asiriologista. La de Israel infunde su espíritu moral al Cristianismo y al Islam. De todos los experimentos que ahora se hagan, al impulso de la necesidad, no perdurarán sino los que se ajusten al ideal de justicia y a la naturaleza de los hombres y de las cosas. La solidari-

Biblioteca Nacional de España

dad humana era ya una idea ética mucho antes de la guerra. Pero si la premura de las circunstancias nos hace hallar el modo de convertirla en norma de las leyes y de las sociedades, las instituciones que en ella se inspiren sobrevivirán a las necesidades que las hicieron surgir.

Biblioteca Nacional de España

LA DOCTRINA DEL DERECHO OBJETIVO

Pero el espíritu de solidaridad es una abstracción. Lo que se busca es su concreción legal y positiva. Y la fórmula legal de un sistema social nuevo no puede improvisarse en medio de la acción. La Declaración de los Derechos del Hombre en 1789 no habría sido posible si Rousseau no hubiera publicado su "Contrato Social" en 1762. Ni tampoco sería posible establecer en el porvenir inmediato una sociedad basada en el principio de que "Sin función no hay derecho", si este principio no hubiera sido formulado previamente. Pero ha sido formulado por Duguit. La diferencia entre el siglo XVIII y el actual consiste en que mientras hace dos siglos, a despecho del analfabetismo, los libros de Rousseau y de Tom Paine se leían por centenares de miles de ejemplares, no hay ahora apenas, que yo sepa, media docena de sindicalistas, ni de los católicos, ni de los revolucionarios, que hayan leído los libros de su teórico Duguit. La superabundancia de libros y periódicos estúpidos, producidos al amparo de la aplicación del principio de libre concurrencia al mundo del espíritu, ha embotado, entre la generalidad del público, la percepción de las jerarquías intelectuales.

M. Léon Duguit, profesor de Derecho Político, en la Universidad de Burdeos, ha destruído el concepto subjetivo del derecho y creado en su lugar un

Biblioteca Nacional de España

concepto objetivo, como base jurídica de una sociedad sindicalista, funcionarista o gremial, que cree destinada a reemplazar, en corto tiempo, a las que existen actualmente, fundadas, como la de la Roma antigua, en los dos conceptos sillares del Estado y de la propiedad privada: el *Imperium* y el *Dominium*.

Los demás juristas continúan basando la Ley y los Derechos en conceptos subjetivos porque siguen estando fascinados por el problema de Austin—el problema de "dónde reside últimamente el poder supremo". De esta suerte se llega a no ver en el derecho más que un mandato de la soberanía. Para los que no estén familiarizados con la doctrina de Austin, que tanta influencia ha ejercido sobre los modernos juristas ingleses, al punto de que puede considerarse la obra de Austin como el mayor esfuerzo realizado por incorporar el derecho inglés a los sistemas continentales, basados generalmente en el Derecho Romano, reproduciré el conciso y claro resumen que da Mr. Sidgwick en sus "Elementos de Política":

"Toda ley positiva de un Estado es un mandato general para hacer ciertos actos o abstenerse de ellos, que dirije directa e indirectamente el Soberano del Estado a una persona o personas sujetas a su autoridad; y es el soberano aquella persona determinada, o cuerpo de personas combinadas de cierto modo, a quien obedece habitualmente la masa de los miembros del Estado, siempre que aquella persona o cuerpo de personas no obedezca habitualmente a ninguna otra u otro." "De esta definición se deducen dos consecuencias: *a*) El poder del Soberano no puede ser limitado legalmente; *b*) la soberanía no puede ser dividida legalmente, hablando con

Biblioteca Nacional de España

rigor, entre dos o más personas, o cuerpos de personas que actúen separadamente."

Son conocidas las objeciones que destruyen la teoría de Austin. Fueron formuladas por Mr. Sidgwick en dos preguntas: "¿Dónde, entonces, está en Inglaterra el Soberano con poder libre de limitaciones legales?" "¿Está en la Cámara de los Comunes, o está en el cuerpo de electores ingleses que periódicamente eligen sus miembros? Austin evade la paradoja de afirmar lo primero, cosa que le obligaría a no ver en el Gobierno de Inglaterra más que una oligarquía muy pequeña; tampoco puede afirmar consistentemente lo segundo, puesto que es obvio que ningún mandato del cuerpo electoral como tal tiene fuerza legal alguna." Mr. Dicey trata de resolver el dilema por medio de una aplicación doble del término "Soberanía", diciendo que el Parlamento es el Soberano *legal* y el cuerpo electoral el Soberano *político;* pero este concepto de una doble soberanía, aunque más ajustado a la verdad que el de la soberanía única, porque la verdad es que todos los individuos y todas las instituciones de una sociedad son más o menos soberanos, destruye fundamentalmente la tesis de Austin (que es también la de Hobbes y la de Rousseau) de que sólo es posible una soberanía dentro de un Estado.

Mr. Sidgwick, sin embargo, se halla también obsesionado por el problema de hallar donde reside realmente el poder público, como si esta fuera una cuestión jurídica. No advierte que este problema de la autoridad suprema es un problema de poder, y que los problemas de poder no son, en realidad, jurídicos, sino meramente históricos. El poder mayor lo tiene el que lo tiene, y se acabó la cuestión. Hay individuos y clases sociales que tienen más poder

Biblioteca Nacional de España

que otros. El poder de los individuos y de las clases sociales está cambiando continuamente. También el de las instituciones. En 1906, por ejemplo, el Parlamento de la Gran Bretaña tenía más poder que en 1914 y que en 1919, y el Gabinete, menos. Esta transferencia de poder no se ha debido a ninguna ley: es meramente un hecho de que el historiador toma nota para investigar su causa y sus consecuencias. A la pregunta: "¿Dónde reside el poder supremo?", el jurista no puede responder. Es de la jurisdicción del historiador. El poder es simplemente un hecho. En punto a su origen no hay poder legítimo.

Como la doctrina del poder representativo se viene al suelo porque no sabemos en último término si el poder reside en el cuerpo electoral o en el Parlamento, los juristas alemanes (Gierke, Jellinek, y, en Inglaterra, Green) han tratado de reemplazar la teoría representativa por la orgánica. Parten del postulado de que las Corporaciones son personas jurídicas, y capaces, por lo tanto, como los individuos, de convertirse en agentes subjetivos del Derecho. Pero como las personas jurídicas necesitan tener voluntad para crear o ejercitar derechos, y como la voluntad sólo se encuentra en los individuos, tienen que ser los individuos solamente los que expresan la voluntad de las personas colectivas, sirviéndolas así de *órganos*. El Estado es una persona corporativa e indivisible, y el único poseedor titular del poder público. Los gobernantes, los funcionarios, la nación, el parlamento y los jefes de Estado son los individuos que expresan la voluntad del Estado. No son ellos quienes crean y ejecutan; es el Estado quien, a través de ellos, crea y ejecuta. Y que este concepto de la ley y del Estado no es en

Biblioteca Nacional de España

Alemania una simple teoría de gabinete, sino convicción difundida, nos lo muestra, de modo resonante, el hecho de que al debatirse durante la confección del Tratado de Paz de París la cuestión de las responsabilidades de la guerra, la tesis oficial alemana es la de que no hay responsabilidades en las personas del Kaiser, el Canciller y los miembros del Estado Mayor, sino únicamente en el Estado alemán, porque aquéllas, órganos del Estado, se han limitado a expresar su voluntad.

M. Duguit destruye la teoría orgánica alemana diciendo sencilamente que conduce al mismo dilema insoluble que la teoría anglo-francesa del poder representativo. "¿Es la voluntad del Estado la que existe por la de sus órganos? ¿o son los órganos los que existen por la voluntad del Estado?" Y aun sería más sencillo decir que lo que hacen los alemanes es afirmar y negar al mismo tiempo la voluntad de las personas jurídicas. De una parte la niegan puesto que la existencia de sus órganos se funda en el hecho de que los entes colectivos no tienen voluntad. De otra parte la afirman, puesto que dicen que la voluntad de los órganos es la de las colectividades.

Los alemanes nos dejan en la duda de no saber si la soberanía está en los órganos o en el Estado; y los anglo-franceses nos dejan vacilando entre atribuirla a los representantes o a los representados. Este nudo gordiano lo corta M. Duguit con su teoría objetiva del derecho. En lugar de preguntarse quién hace la ley y con qué derechos, M. Duguit se pregunta qué cosa es el derecho y contesta diciendo que "los hombres viven bajo una regla social fundada en la interdependencia que los une." Esta regla social tiene que existir. No se trata de las leyes positivas actuales, porque éstas son revisadas, y aun

Biblioteca Nacional de España

suspendidas, sin que los hombres dejen de vivir bajo una regla de derecho. Y si se pusiere en duda la existencia de esta regla, M. Duguit no vacilaría en postularla. Una vez supuesta la interdependencia de los hombres, surge la necesidad de reglas de conducta que han de ser obligatorias para todos. Y con esta definición desaparece el problema de la soberanía. Si varios hombres desean divertirse jugando al "foot-ball", lo primero que han de hacer es someterse implícitamente a las reglas del "foot-ball", en general, y sólo después de esta sumisión a la regla de derecho, emprenden la tarea de redactar reglamentos, que la expresen lo más perfectamente posible, y la de nombrar árbitros que diriman los casos dudosos, o quizás los miembros más competentes o influyentes de la sociedad ejercerán de árbitros, sin necesidad de que nadie los nombre. Desde el punto de vista de la fundamentación del derecho este negocio de los árbitros es secundario y derivado. La ley del "foot-ball" surge del hecho de que los hombres que deseen jugarlo son interdependientes. Nadie tiene derecho subjetivo a imponer una ley, ni la mayoría, ni la minoría, ni el Estado, ni la nación, ni la colectividad, ni los individuos, ni los nobles, ni los plebeyos, ni los capitalistas, ni el proletariado, ni los ciudadanos, ni las clases sociales. La regla social existe porque sin ella no podría existir la sociedad, y es disciplinaria u obligatoria, porque toda sociedad es en sí misma una disciplina. La regla social se basa en la solidaridad, y la solidaridad en el hecho de la interdependencia de los hombres, "que une, por la comunidad de las necesidades y por la división del trabajo, a los miembros de la humanidad, y especialmente a los miembros del mismo grupo social". La idea de M. Du-

Biblioteca Nacional de España

guit es, como vemos, clásica. Recordemos las palabras con que Platón funda su ciudad: "Una ciudad nace de esto; de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que es indigente de muchas cosas" ("República", 369).

La regla social es jurídica, y no meramente ética, porque sólo regula la conducta externa del hombre, y no sus deseos internos ni intenciones, y porque impone a los hombres sólo aquellos actos que poseen algún valor social, en tanto que poseen este valor y producen algún efecto social. No es una regla absoluta, como las prescritas por el antiguo Derecho Natural, sino que cambia con los distintos tipos de vida que se nos presentan con las distintas sociedades humanas. No es base de derechos subjetivos para el individuo, "a causa de la preeminente dignidad humana", para usar la frase del jurista francés M. Michel, ni de derechos subjetivos para el Estado, a causa del prestigio tradicional de sus regalías. Son las leyes positivas las que tratan de fijar esos derechos subjetivos, mas para la regla de derecho no hay más que derechos objetivos que son "las obligaciones sociales para todos de ejecutar una cierta misión, y el poder de ejecutar las acciones necesarias para el cumplimiento de esa misión". M. Dugit hace suya la frase de Camte: "Nadie tiene nunca otro derecho que el de cumplir su deber."

La razón de que haya durado tanto tiempo la teoría de los derechos subjetivos la atribuye M. Duguit al hecho de que los juristas romanos la reforzaron con la doble armadura del *imperium* y el *dominium*. El *imperium* es, como el Soberano de Austin y de Rousseau, el derecho subjetivo a mandar—derecho absoluto, indivisible, que existe por sí mismo, y sin otra razón que la de ser el poder público.

Biblioteca Nacional de España

M. Duguit niega en redondo la existencia del poder público como concepto jurídico. Claro está que reconoce la existencia de individuos que mandan por el hecho de que son más poderosos que los otros; pero el hecho de que exista una fuerza gobernante no necesita ser explicado con la creencia en la existencia de una substancia soberana, como la personalidad de la nación, o la del individuo o la del Estado. La existencia de una substancia soberana es una hipótesis que se afirma, pero que no se prueba, ni puede ser probada, porque es una fórmula puramente metafísica y escolástica, "como la del alma individual, la de la substancia reflexiva y sus facultades". Ni tampoco existe la voluntad colectiva. No hay más voluntad que la de los individuos. "Una ley es votada por 10,000 ciudadanos, e impuesta por ellos a otros 5,000 más", pero ni el poder del número, ni la calidad de los individuos pueden crear el derecho subjetivo a mandar. Nadie tiene derecho a mandar porque sea superior a los demás. Manda porque ejercita más poder, o en cumplimiento de la misión que la ley le confía. En el primer caso, el mando es simplemente un hecho; en el segundo caso es un hecho jurídico, pero en ningún caso existe el *imperium* como derecho subjetivo.

Por medio del *dominium* los romanos otorgaron a ciertos individuos el derecho absoluto a disponer de cierta cantidad de riqueza, y de imponer a las demás gentes el respeto a este poder. Era un derecho absoluto, que incluía los derechos de disfrute, uso, disposición, y que duraba hasta más allá de la muerte. Pero este derecho subjetivo es también una concepción metafísica, que ya está desapareciendo del mundo jurídico.

M. Duguit no hace esta afirmación movido de

Biblioteca Nacional de España

ninguna enemistad al principio de la propiedad privada. No nos dice que la propiedad privada está en camino de desaparecer. Hasta afirma el derecho a la existencia de una clase puramente capitalista, a la que se encomiende la tarea de recoger los ahorros de una generación y de utilizarlos para preparar el capital de trabajo de la generación siguiente. Lo que sí niega M. Duguit es que esa clase capitalista tenga ningún derecho subjetivo a la propiedad, pero afirma, de otra parte, su misión social. "La propiedad cesa de ser un derecho individual, y se convierte en una función social." "En tanto que la clase capitalista desempeña la misión que se la ha asignado, vivirá. Cuando abandone esta misión desaparecerá, como el clero y la nobleza desaparecieron en 1789."

M. Duguit niega también radicalmente que la ley sea una orden de mando. "Es una disciplina de hecho que la interdependencia social impone a cada miembro del grupo." ¿Pero cómo puede demostrarse que la ley no es una orden de mando? Porque una orden no se aplica a los que la dan, y la ley, sí. Si la ley fuese una orden no podría explicarse el hecho de que los Miembros del Parlamento quedasen sujetos a una ley que ellos mismos habían votado. Los alemanes han tratado de explicar este hecho inventando la teoría de la autolimitación, "por cuya virtud, cuando el Estado se limita a sí mismo, se determina a sí mismo, y persiste como Soberano, aunque sometido a su propia ley". Pero esto es meramente jugar con las palabras o con los conceptos, porque decir que el Estado se obliga a sí mismo como quiere, y porque quiere, equivale a decir que no se obliga. Pero si se recuerda que en la teoría de M. Duguit los hombres viven bajo una regla social, basada en la interdependencia que los

Biblioteca Nacional de España

une, y que los parlamentos, los Estados y las leyes positivas no son más que las expresiones imperfectas y perfectibles de esa regla social, el carácter universal y obligatorio de las leyes se explica fácilmente, porque lo reciben de la regla de derecho.

Puede objetarse a la teoría de M. Duguit que su regla de derecho no será obedecida sino en tanto que los individuos que monopolizan el poder quieran obedecerla. Y así es, en efecto. Pero M. Duguit no lo niega. Si hubiese hoy gobernantes que gozasen de tanto poder como el de Herodes, podrían ordenar el degüello de los inocentes, y eludir, cuando menos, la regla de derecho que les ata las manos. Pero el degüello de los inocentes no es ejemplo de orden jurídico, sino de poder arbitrario. Hay que hacer una distinción entre las ideas de M. Duguit como teorizante del derecho, y las del profesor de Burdeos como propagandista de cierto orden social. Y por lo que hace a estas últimas, su realización depende de la difusión y consolidación del actual sindicalismo, entendiendo por sindicalismo no la organización de las clases obreras para luchar contra las otras, sino la organización de todas las clases sociales, a fin de evitar precisamente que ninguna de ellas tenga poderes preponderantes sobre las otras. Y este sindicalismo conduce, según M. Duguit, al resultado de que "el poder de los Gobiernos tenga que disminuir de día en día, y reducirse, al fin, al mero poder de vigilancia e intervención; porque todas las funciones económicas se van distribuyendo gradualmente entre las diversas clases sociales, que adquieren, por el desarrollo del sindicalismo, una estructura jurídica definida". Así la teoría objetiva del derecho llega a ser, en el sistema de M. Duguit, la base *jurídica* de una sociedad sindicalista,

Biblioteca Nacional de España

funcionarista o gremial. Y, de otra parte, el desarrollo del movimiento sindicalista, funcionarista o gremial, forma la base *histórica* que convierte en realidad la doctrina objetiva del derecho. En este sistema no hay círculo vicioso. Una concepción objetiva del derecho nos lleva a no creer en la legitimiadad de otros derechos que los anejos a la función que los hombres ejecuten. Pero sólo el crecimiento de las corporaciones funcionaristas, como las asociaciones obreras, las de médicos, los colegios de abogados, etc., puede infundir a la concepción objetiva el soplo de la vida.

Precisamente por darse plena cuenta de que no todas las leyes positivas responden a la regla de derecho quiere M. Duguit que se constituya "un alto tribunal, compuesto por igual de representantes de cada clase social, que juzgue, por así decirlo, de la legalidad de las leyes". El ideal que se persigue es el de que la sociedad de las generaciones venideras llegue a parecerse a la que el feudalismo, "después de numerosas luchas y batallas violentas, creó en el siglo XIII; una sociedad, incidentalmente muy cosmopolita, en que las clases sociales, jerarquizadas y coordenadas, estaban unidas entre sí por un sistema de convenciones que reconocían en ellas una serie de derechos y deberes recíprocos, con intervención del Rey, el Soberano superior, encomendado (para emplear la hermosa fórmula del tiempo) con el deber de garantizar "el orden y la paz por la justicia", es decir, con el de asegurar. de parte de cada grupo, el cumplimiento de aquellos deberes impuestos sobre él por el lugar que ocupa en la estructura social."

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

LOS PRINCIPIOS JURÍDICOS DE LA COMUNIDAD HUMANA

Veamos si es posible que la doctrina objetiva del derecho ofrezca una solución adecuada a los problemas internacionales.

Los alemanes han perdido la guerra. Ello quiere decir que no será preciso consagrar los cien años próximos a demolir el Imperio mundial que los alemanes habrían establecido de haber ganado la guerra. En cambio, habrá que dedicar considerable esfuerzo a restablecer en Europa, y en el mundo, el equilibrio de poder. Supongamos que el equilibrio de poder ha sido ya restablecido. Podemos suponer igualmente que los países beligerantes harán cuanto puedan por mantener ese equilibrio. Se hallarán interesados, ante todo, en conservar la paz. La lección de la guerra no será olvidada en una ni en dos generaciones. Hay demasiados muertos. Aun sin otros convenios internacionales que el Tratado de Paz, los más de los pueblos harán cuanto puedan por mantener el *status quo* resultante de la guerra.

Pero antes de que la paz vuelva a romperse las naciones se darán cuenta de que el *status quo* no puede mantenerse indefinidamente. ¿Razón? Muy sencilla. El *status quo* es estático, por definición, y la vida es dinámica. Diez años después de haber sido firmado el Tratado de Paz, se habrá observado que

Biblioteca Nacional de España

algunas naciones tienden a subir, a regenerarse; y otras a caer, a degenerar. En las primeras volverá a nacer la ambición; en las segundas, el temor. Esto es inevitable, hasta en el caso de que el Tratado de Paz traiga aparejada la limitación de armamentos. La fuerza militar de un país no consiste tan sólo en su ejército y su marina, sino en su población, en sus industrias metalúrgicas, en la totalidad de sus recursos, y en el espíritu de sus hijos.

Recordando los horrores de esta guerra, los pueblos tratarán de asegurarse contra la probabilidad de que la ambición de los unos y el miedo de los otros conduzca a su repetición. Es decir, tratarán de buscar un medio de resolver sus dificultades internacionales por medio de la ley, y no por medio de la fuerza. Hay optimistas que suponen que ya se ha encontrado, con el proyecto de Liga de Naciones, que figura en el Tratado de Paz. Pero veamos, antes de llegar a este asunto, en qué términos se plantea el problema.

Hay pacifistas sencillos que se imaginan que la solución de los problemas internacionales está ya encontrada, y consiste en someterlos a arbitraje universal y obligatorio. Y hasta cierto punto tienen razón. Si las naciones acuerdan someter todas sus disputas al arbitraje, no cabe duda de que se evitarán las guerras. Es conocido su razonamiento: Si se ha hallado medio de suprimir los duelos en Inglaterra, ¿por qué no se ha de suprimir la guerra? ¿Por qué no?

A lo cual responden los militaristas igualmente sencillos: la razón de que las disputas entre individuos se resuelven por medios jurídicos está en el hecho de que hay una autoridad suprema, la del Estado, que obliga a los individuos a contenerse dentro

Biblioteca Nacional de España

de las barreras de la legalidad. Las disputas entre Estados no pueden resolverse de la misma manera, porque los Estados son soberanías supremas que sólo de propia voluntad pueden, si lo desean, someter sus disputas a arbitraje. Como no hay autoridad superior a la del Estado, la legalidad es opcional para los Estados, pero obligatoria para los individuos.

Esta respuesta no sirve. Estamos razonando precisamente en el supuesto de que los Estados *quieran* reconocer en el tribunal internacional una autoridad superior a la suya propia, porque desean a toda costa evitar la guerra. Y no cabe duda de que si transfieren su soberanía al tribunal de Ginebra o de Bruselas o al Secretariado de la Liga de las Naciones, se evitarán las guerras en el porvenir.

La verdadera objeción a este supuesto consiste en que los Estados no transferirán ciegamente su soberanía al tribunal arbitral, del mismo modo que tampoco los individuos han transferido ciegamente la suya a los tribunales ordinarios. Los jueces no son árbitros que decidan de las disputas con arreglo a sus luces; son simplemente funcionarios a quien se ha encomendado el deber de aplicar las leyes. Sin la ley a que se somete, la autoridad del juez es tiranía, y tal vez la peor de las tiranías. Antes de que podamos esperar que un tribunal internacional pueda solucionar las disputas internacionales por medios jurídicos, ha de crearse la ley internacional. Primero, la cosa, la ley; después, los hombres, los jueces, las autoridades.

La ley es una cosa que surge de otra cosa; la solidaridad de los hombres en una misma cosa. Tal es la doctrina objetiva de la ley. Las muchachas de la aldea van a la caída de la tarde a llenar sus cántaros

Biblioteca Nacional de España

a la fuente; y como todas ellas no los pueden llenar al mismo tiempo han tenido que establecer la regla de guardar turno para llenarlos una después de otra. Esta regla es el origen de la ley. Si surgen dudas sobre su recta interpretación en determinados casos, las chicas pueden solucionarlas por sí mismas; o, si se cree más conveniente, pueden confiar a alguien el deber de resolverlas y de redactar reglamentos o leyes positivas. Esta persona o personas son las autoridades. La regla es esencial; la autoridad es accidental. Tal es la doctrina objetiva de la ley. Contraria a ella, la doctrina subjetiva asegura que la ley es un mandato de la soberanía, y que el soberano es la persona o personas que poseen el poder de mandar a las otras. A lo cual podemos replicar que históricamente puede ser así, pero que no lo es, ni lógica, ni moralmente. La verdad histórica es un hecho, pero un hecho no es un derecho. Y añadiremos que si a los estímulos que la posesión del poder ofrece de por sí a todos los hombres, se añade el de considerarlo, por añadidura, como el único origen legítimo del derecho, ya no necesitaremos extrañarnos de que los hombres se maten por millones para alcanzar el derecho de mandar a los otros. Pero es esto precisamente lo que se trata de evitar en el porvenir. Y para evitarlo hay que fundar sólidamente el derecho internacional.

Se podrá decir que está ya fundado. Pero ello es discutible. Lo que hay en la actualidad es tratados y convenciones firmados por los representantes de distintos Estados en La Haya y en otras ciudades. Pero estos tratados no son leyes, como tampoco son leyes los contratos firmados entre individuos; puesto que estos contratos no son válidos sino cuando

Biblioteca Nacional de España

son legales; es decir, cuando hay una ley que, por encima de ellos, decide de su validez. La doctrina objetiva de la ley no cree que la ley se funde en el contrato, ni siquiera en el contrato social. Asegura, por el contrario, que la validez de los contratos se deriva de que se hallen ajustados a las leyes. Los contratos no son, por sí mismos, más que actos de voluntad individual, que pueden ser anulados por otros actos de voluntad individual. Los tratados internacionales no son la ley internacional, sino en aquel sentido de que son signos externos de la solidaridad de los hombres en el planeta tierra. Indican la existencia de una ley no escrita, pero no la declaran. Los Estados los firman porque están guiados, como dice Poincaré que lo están los geómetras en sus descubrimientos, por el obscuro instinto de una geometría más profunda que se encuentra en el fondo de las cosas.

La solidaridad humana puede afirmarse hasta en medio de la guerra. La guerra misma es una prueba de solidaridad. Es el castigo que sigue a la transgresión de la solidaridad humana. Pero estamos tratando de hallar los principios que deberán guiar la expresión legal de la solidaridad humana. ¿Podemos decir que esos principios han hallado ya su expresión en los tratados internacionales? ¿Tenemos derecho a esperar que los problemas internacionales puedan resolverse legalmente si concedemos a un tribunal arbitral el poder de hacer obligatorio el respeto a los tratados? ¿O si se obligan todas las naciones neutrales, como quería Mr. Roosevelt, a imponer el respeto a los tratados a las naciones querellantes? Tal es el problema de las Conferencias de La Haya y del derecho internacional.

Nuestra respuesta es negativa. Si un tribunal ar-

Biblioteca Nacional de España

bitral juzgase de los conflictos internacionales con arreglo a los tratados, la humanidad se vería condenada a eterno *status quo*. Polonia, por ejemplo, se habría visto eternamente esclavizada, porque los tratados existentes hasta 1919 la esclavizaban. Un derecho internacional fundado en los tratados haría eternas las actuales fronteras. Las potencias dominadoras serían eternamente dominadoras: las dominadas, eternamente dominadas. Semejante sistema jurídico sería el *lasciate ogni speranza* de los pueblos oprimidos. La guerra misma es más violenta, pero menos injusta que tan abominable aspiración.

Y esta idea no es solamente mala, sino que constituye, lógicamente, un círculo vicioso. Porque hemos visto que los conflictos internacionales surgen principalmente porque el curso de la historia, con el crecimiento de unos países y la decadencia de otros, altera el *status quo*. La vida rompe el *status quo*, ¡y se quiere componer la rotura con el mismo *status quo* roto por la vida! Esto no es tratar honestamente de resolver los problemas internacionales por medio de la ley, sino ignorarlos escandalosamente. Así nos explicamos el fracaso de las dos primeras Conferencias de La Haya. Y esta es también la causa principal de la impresión general de fracaso que el Convenio de Liga de Naciones ha causado en el mundo. Es una Liga que podrá ser modificada en lo futuro, según sea la presión de los pueblos, y que no cierra el camino a la esperanza. Por eso hay que alegrarse, frente al desencanto general, de que se haya constituído. Pero su objeto fundamental es el mantenimiento del *status quo*, según se expresa en su cláusula central, el Artículo 10: "Los Miembros de la Liga se comprometen a respetar y mantener

Biblioteca Nacional de España

contra agresión externa la integridad territorial y la existente independencia política de todos los Miembros de la Liga. En caso de tal agresión o en caso de amenaza o peligro de tal agresión el Consejo aconsejará sobre los medios con que ha de cumplirse esta obligación."

A los hombres que firmaron este artículo no podía ocultárseles la imposibilidad de mantener indefinidamente las fronteras existentes frente al flujo del tiempo, que necesariamente disolverá naciones viejas y creará otras nuevas. Y como ningún estadista de visión amplia puede comprometer el porvenir de su país hipotecándolo en compromiso de luchar, frente al curso del tiempo, por las actuales fronteras de todos los países, el resultado es que la Liga no fija concretamente el compromiso, y sus órganos ejecutivos, tanto el Consejo como la Asamblea, no harán más que aconsejar a los Estados las medidas que crean oportunas, en caso de agresión, pero el poder de decisión queda encomendado a los Estados, y la Liga no viene a ser más que un instrumento de consejo.

Y es que el problema que quiso resolver con la Liga el Presidente Mr. Wilson era insoluble en los términos en que lo había planteado. Trataba, en efecto, partiendo del principio de la soberanía de las naciones, de encontrar una fórmula de asociación en que las naciones, sin renunciar a su soberanía, encontrasen su soberanía garantizada por una soberanía superior: la de la Liga. Y el empeño era, *a priori*, absurdo. Era el mismo substancialmente que se había propuesto Rousseau en su "Contrato Social"; "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y la propiedad de cada asociado, y por la cual

Biblioteca Nacional de España

cada uno de ellos, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo, y siga siendo tan libre como antes". Esta fórmula de asociación ni se ha encontrado ni podrá hallarse nunca. La manera con que los hombres se asocian para garantizarse mutuamente sus propiedades y personas consiste, primero, en que esos hombres (todos ellos, o la mayoría, o los más ancianos o los más influyentes) declaren su voluntad de respetarse y hacerse respetar mutuamente sus personas y propiedades, con lo cual nace la asociación al mismo tiempo que la regla social; segundo, en formular la ley positiva que excluye de la asociación, inutilizándolo para el mal, al conculcador de la regla; y tercero, en nombrar la persona o personas encargadas de hacer cumplir la ley y responsables de ello ante las que las han comisionado para esta función. Eliminada la cuestión de la soberanía, planteado el problema de la sociedad en el terreno de sus fines comunes, la cuestión de su constitución queda resuelta en teoría. Pero si se trata de fundar la sociedad para el mantenimiento de la soberanía de los individuos, se estrellará siempre el intento ante la absoluta imposibilidad de que sean al mismo tiempo soberanos los individuos y la sociedad. Si los individuos son los soberanos no hay en realidad asociación. Y esto es lo que sucede con la Liga de Naciones. No hay tal Liga. Precisamente porque el objeto de la Liga es el mantenimiento de la soberanía de las partes contratantes, éstas no pueden abdicarla ni delegarla ni aun para la constitución de la Liga misma.

Pero ha de observarse que lo que ha fracasado no es el intento de formar la Liga de Naciones, sino el de formarlo a base de la soberanía de los Estados. Lo que fracasa es el intento de fundar

Biblioteca Nacional de España

el derecho internacional a base de la soberanía y de la concepción subjetiva del derecho. Aun queda por intentar la aplicación del concepto objetivo del derecho a las disputas internacionales.

Según el concepto objetivo de la ley, ni la soberanía ni el poder del Estado es más que un hecho histórico que llega a ser jurídico solamente cuando se ejerce de acuerdo con la regla social. Ningún hombre tiene derecho a nada, como tal hombre. Tampoco un Estado tiene derecho a nada, como tal Estado. Los derechos del Estado, como los del hombre, nacen de la función que desempeña. El Tratado que al término de la guerra fija las fronteras de los beligerantes, es sólo un hecho, que no será jurídico sino cuando sean fijadas las funciones que los Estados han de desempeñar dentro de los territorios que se encuentren bajo su jurisdicción. Para la doctrina objetiva del derecho, el origen único de los derechos internacionales, como de los políticos y privados, es la función.

Y no se diga que el Estado no se puede comparar al individuo porque el Estado es un complejo de funciones. También el individuo es un complejo de funciones. Un zapatero tiene derechos como zapatero, pero también como padre de familia y como vecino de un ayuntamiento, si desempeña sus deberes como zapatero, como padre y como vecino. Tiene tantos derechos como funciones sociales desempeña. Ni más, ni menos. Pero lo mismo acontece en el caso de los Estados. Someter los Estados a la ley objetiva no es, en el fondo, más difícil que someter a los individuos. Ni los individuos, ni los Estados se someterán en ningún caso, sino cuando se den cuenta de que necesitan hacerlo para evitar mayores males. Lo que hace actualmente posible

Biblioteca Nacional de España

la sumisión de los Estados es la magnitud de la catástrofe ocasionada por el celo con que hasta ahora han mantenido lo que se llama pomposamente la integridad de su soberanía y no es, en realidad, más que ambición y orgullo o desconfianza e ignorancia de los extranjeros.

Del mismo modo que ningún hombre tiene el menor derecho subjetivo a cosa alguna, tampoco tiene derecho subjetivo un Estado a gobernar un territorio. La soberanía y los poderes del Estado son jurídicos cuando desempeñan funciones necesarias para la conservación y el aumento de los valores culturales y vitales en su jurisdicción. Este es el principio central de la concepción objetiva de la ley. De este principio se derivan las normas, que, en términos generales, deberían condicionar o legalizar la soberanía y los poderes de los Estados.

Según la primera de estas normas, el territorio de cada Estado es un camino para los hombres de otros Estados. Por virtud de esta norma, los Estados se hallan obligados a mantener abiertos sus caminos. Ello implica no tan sólo el deber de velar por el buen estado de los ferrocarriles, las carreteras, los ríos, los puertos, los canales, los faros, etc., sino también el deber de mantener el orden público, de velar por la sanidad, de hacer justicia, y de amparar con la justicia al extranjero. El principio de que la función primaria de un Estado consiste en hacer que su territorio sea camino abierto para todos los hombres del mundo, que a su vez se someten a las leyes, no es un principio nuevo. El único por el cual puede justificarse la conquista de Marruecos por Francia o la de Trípoli por Italia, y la colonización, en general, es que los moros o los árabes o los salvajes no guardan abiertos los ca-

Biblioteca Nacional de España

minos. No se puede viajar por ciertos países. Y la soberanía de un Estado no se justifica como sea incapaz de mantener abiertos sus caminos.

Según la segunda norma, ya más complicada, cada nación está en el deber de explotar "económicamente" el territorio que se le haya asignado. Como la superficie de la tierra es limitada, no es justo que una nación monopolice considerable parte sin sacar de ella todos los víveres y materias primas que el resto del mundo necesita. No se dice con ello que los gobernantes de los territorios más extensos y menos poblados, como Australia, Brasil y Siberia, estén obligados, en un plazo de veinticuatro horas, a explotar sus tierras con la misma intensidad que las granjas de Bélgica y de Lombardía. Pero lo que sí se afirma es que su soberanía ha de justificarse mediante cierto progreso anual en la producción y en la población de sus países. La norma del derecho internacional ha de ser la misma que la que Mr. Stuart Mill quería aplicar a la propiedad privada de la tierra: "Cuando en un país cualquiera el propietario, hablando en general, cesa de ser el mejorador, la economía política no tiene nada que decir en defensa de la propiedad agraria, tal como allí se halla establecida."

Y, según la tercera norma, cada Gobierno estaría obligado a tratar a los hombres como a portadores posibles de los valores culturales. Esto supone la obligación de dar a cada uno de ellos un mínimum de educación, de impedir su explotación por otros hombres; de no poner estorbos que embaracen la ejecución de sus funciones legítimas, y de organizar cada sociedad de tal manera que contribuya positivamente a la conservación y al aumento de los valores culturales del mundo.

Biblioteca Nacional de España

Inmensa es la dificultad de aplicar estas normas. En primer término, porque la opinión pública no se ha dado cuenta de que son las normas en que ha de inspirarse un derecho internacional de contenido. Y, sin embargo, en ellas se inspiran nuestros juicios de valoración sobre pueblos extranjeros cuando queremos darles validez objetiva. Juzgamos de los pueblos extranjeros: primero, por el trato que se da en ellos a los extraños; segundo, por el grado de explotación que hacen de sus recursos naturales; y tercero, por el trato que dan a sus hijos. De otra parte, al bosquejar estas normas lo hemos hecho en la plena conciencia de que sería absurdo pretender resolver los problemas del mundo en tres parágrafes. Es importante fijar los detalles, y ello requiere la colaboración de muchos investigadores. Es esencial persuadir previamente a las clases intelectuales de que hay normas de la vida moral que, como tienen validez objetiva, pueden convertirse también en normas de la vida jurídica. Y ello requiere tiempo. Pero lo que se puede asegurar desde ahora es que si el derecho internacional se constituye sobre el principio funcional u objetivo, el tribunal arbitral o el Consejo de la Liga o la autoridad que sea designada para aplicarlo, tendrá a su disposición un instrumento que le permitirá resolver los conflictos internacionales por medios jurídicos, y rebasar así la contradicción actual entre el estatismo de los tratados y el dinamismo de la vida.

Con un derecho internacional fundado en estas normas, el tribunal arbitral podría declarar autónomo a todo pueblo que, además de probar su voluntad de querer serlo, mostrase su capacidad para mantener abiertos sus caminos, explotar sus recursos y cooperar a la cultura universal; podría obligar a aquellos

Biblioteca Nacional de España

Estados que ahora gobiernan a pueblos sometidos a prepararlos para el ejercicio de la soberanía mediante un sistema educativo de razas atrasadas; y podría resolver los conflictos territoriales entre naciones con una población creciente y naciones con una población estacionaria o menguante en favor de los primeros.

Podría ocurrir que naciones perjudicadas por este concepto del derecho internacional se negasen, en nombre de sus derechos subjetivos, a aceptar sus decretos. Los hombres acaban de matarse por millones en defensa de los derechos que creían inherentes a sus nacionalidades; y si fuere su anhelo seguir matándose en gran escala, antes que renunciar a sus derechos subjetivos, no se ve manera de evitarlo. No es cosa fácil hacer que los individuos y los Estados se sometan a leyes objetivas de contenido. Pero si no se someten tendrá que reproducirse la última catástrofe; porque el concepto objetivo del derecho es el único que ofrece solución jurídica a los conflictos internacionales.

El hecho de que ofrezca solución jurídica no quiere decir que los pueblos tengan que aceptarla. También es posible que en una humanidad regida por el derecho objetivo se apele a la fuerza física para dirimir ciertas querellas. Los hombres se han matado hasta ahora para que los Estados adquieran territorios en que ejercer su soberanía. Con el derecho objetivo será aún posible que las naciones peleen porque algunos hombres se creen más capaces que otros de desempeñar los deberes de la soberanía. Pero no es muy probable. Los individuos desean aumentar sus propiedades territoriales porque pueden arrendar las tierras nuevas. La intensidad de este deseo disminuiría considerablemente

Biblioteca Nacional de España

si se viesen obligados a cultivar y mejorar con su propio trabajo toda la tierra que adquiriesen. Y, en último término, ¿no constituiría ya envidiable progreso el que las guerras estallasen, no por disputas sobre posiciones de provecho, sino sobre posiciones de servicio social?

Pero la doctrina objetiva del derecho no prevalecerá antes de haber dominado todo género de resistencias. Los gobernantes de los Estados y sus burocracias se opondrán con todas sus fuerzas a toda disminución de su poder. Pero la realización del concepto objetivo del derecho en el derecho internacional está ligada indisolublemente a su realización en el derecho político y privado. Esto último implica la constitución de las diferentes clases sociales en gremios o sindicatos. Esta constitución entraña, a su vez, la disminución progresiva del poder de los gobernantes en los Estados. Cuando el poder de los gobernantes se haya amenguado lo bastante, no les será posible resistirse con éxito a la aplicación del principio funcional a los problemas internacionales. Pero será, sobre todo, el recuerdo de los horrores de la guerra lo que hará teñirse del horror de la sangre el cariño que sienten los hombres por la soberanía absoluta, y lo que les hará buscar la salvación en un derecho fundado en las cosas comunes.

Biblioteca Nacional de España

EL EQUILIBRIO DE PODER COMO CONDICIÓN DE CULTURA

No es verdad que la guerra haya sido una guerra de ideas. Fué una guerra de poderes que se peleaban por el poder. Ello no significa que la solución de la guerra haya sido indiferente desde el punto de vista de las ideas. Todo conflicto humano ejerce influencia sobre los horizontes ideales de los hombres. Pero los intelectuales que mantuvieron la tesis de que la guerra era una guerra de ideas, lo hicieron por dos razones: primera, porque su pensamiento se fijaba más en el carácter y en la historia de los beligerantes que en los fines y resultados probables de la guerra; y, segunda, porque suponían que si no se trataba de una guerra de ideas no podría o, por lo menos, no debería interesarles. Y es que muchos intelectuales no se han dado cuenta plena de la importancia del poder; y otros, en cambio, no creen en más valores que el poder. Pero aunque fuera posible demostrar que todos los beligerantes de un grupo mantenían del mismo modo la primacía de las ideas de libertad y nacionalidad, y que todos los poderes del otro grupo defendían unánimemente la primacía de las ideas de autoridad e imperialismo, no se podría inferir de ese hecho la consecuencia de que en la guerra se ventilaba el conflicto de libertad y autoridad y de nacionalidad e imperialismo. El hecho

Biblioteca Nacional de España

de que un hombre sea liberal no quiere decir que pelee por la libertad en todos los pleitos de su vida. Si un liberal y un conservador tienen un pleito, ello no significa que estén sometiendo al veredicto de los tribunales la polémica entre las ideas de progreso y de orden. Es muy posible que el pleito no se refiera más que a la propiedad de una casa. En un cinematógrafo vi darse de puñetazos a un abogado y a un médico. No se peleaban por la primacía del derecho o de las ciencias naturales, sino por una mujer.

Otras guerras se han emprendido, como las de los siglos XVI y XVII, por dogmas religiosos; otras, por dogmas políticos, como la declarada por las monarquías europeas contra la Convención francesa en 1793. Pero en la última guerra las ideas fueron incidentales. Fué una guerra de poder. Alemania fué a ella para conquistar la hegemonía europea; más aún, aunque no se lo hubiera propuesto, la habría conquistado de haber salido victoriosa; los Aliados fueron a la guerra para impedir la hegemonía de Alemania. Así fué interpretada la guerra por los militares retirados, hablando desde las butacas de sus casinos, y éstos no suelen ser hombres de ideas, lo cual no significa que su interpretación fuera falsa, ni disminuye tampoco el interés intelectual que suscitó la guerra. Una guerra librada en torno del dilema: o hegemonía o equilibrio de poder, es del más alto interés intelectual posible. Porque la cultura europea se funda en el equilibrio de poder, y al pelear por el equilibrio de poder en Europa, Inglaterra, fiel a su gran misión histórica, luchó por la cultura europea contra su perenne enemigo interior.

El equilibrio de poder no tiene en Europa otra

Biblioteca Nacional de España

alternativa que la hegemonía de uno de sus Estados, como no la tenía tampoco en la Grecia Antigua, de donde derivamos las dos ideas de hegemonía y equilibrio. Podremos lamentarnos de que este conflicto de poder no pueda resolverse con las normas del Sermón de la Montaña; nuestro lamento será inútil. Un conflicto de poder no puede resolverse más que de una de estas dos maneras: o con el equilibrio o con la hegemonía. En la Edad Media fué posible mantener el equilibrio entre los poderes temporales gracias a que la Iglesia se opuso a la ambiciones del Imperio Alemán; en tiempo del Renacimiento se salvó el equilibrio porque la Reforma minó el poder del Imperio; en los siglos XVII y XVIII Inglaterra salvó el equilibrio peleando contra las ambiciones de Francia; en el siglo XIX, Inglaterra permaneció fiel a su política de mantener el equilibrio, pero su Gobierno cometió el error trágico de no advertir, sino con cuarenta años de retraso, que la potencia que amenazaba el equilibrio no era Rusia, sino Alemania.

Pero en el curso de la guerra, cuando los alemanes cruzaron el Danubio para invadir Servia, el significado del conflicto, que antes no percibían sino las gentes mejor informadas, se hizo evidente para la humanidad entera. Entonces se comprendió que los alemanes podían ser sinceros al decir que no era su propósito quedarse en Bélgica, sino que la retenían al solo objeto de negociar con ella; y hasta que era posible que no se propusieran quedarse con Polonia, excepto para convertirla en un reino, más o menos independiente, que no les pudiera suscitar dificultades graves. Lo que sí se vió que querían hacer, en aquel primer estadio de la guerra por el dominio del mundo, era expandirse hacia el Sudeste, para formar

Biblioteca Nacional de España

un gran Imperio o grupo de Imperios que cruzase todo el Centro de Europa, desde los mares Báltico y del Norte, para encontrar sus límites orientales y meridionales en el Mar Negro, el Golfo Pérsico, el Mar Rojo y el Canal de Suez. A un lado de esta inmensa franja de territorio europeo y asiático, Rusia quedaría aislada; de otra parte, del lado acá del mapa, quedarían las potencias occidentales: Francia, Italia, Inglaterra. Y en el centro del Antiguo Continente, como en el centro de Europa al empezar la guerra, Alemania reinaría suprema.

Este Imperio germánico no habría implicado la desaparición del Imperio austro-húngaro, ni la del Imperio otomano, ni la de los reinos de Grecia, Bulgaria y Rumanía, siempre que se condujesen satisfactoriamente para Alemania, y que dieran las necesarias garantías de no modificar tampoco en lo sucesivo esta línea de conducta. Estos imperios y reinos podrían seguir subsistiendo en análoga forma a la que tenían, dentro del mismo Imperio alemán, los cuatro reinos de Prusia, Baviera, Sajonia y Würtemberg; los seis Grandes Ducados de Baden, Hesse, Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz, Saxe-Weimar y Oldenburg; cinco ducados, siete principados, y las tres ciudades libres de Hamburgo, Bremen y Lübeck. La organización del Imperio Alemán era elástica. Era una organización de hegemonía por círculos concéntricos. En Prusia manda el Rey, su burocracia y su aristocracia territorial. Junto a la soberanía de Prusia mantienen la suya los restantes Estados alemanes; pero en los negocios de todo el Imperio la supremacía de Prusia queda asegurada porque tiene mayoría de votos en el Consejo del Imperio. ¿Por qué no extender indefinidamente esta serie de círculos concéntricos? Así como

Biblioteca Nacional de España

dentro del Imperio Alemán los votos de Prusia decidían las resoluciones del Consejo del Imperio, así podían haber decidido los votos de Alemania las resoluciones del Consejo del Imperio Centro-Europeo. Y en tiempo de guerra era el Estado Mayor prusiano el que dirigía las operaciones militares no tan sólo de todo el Imperio Alemán, sino de los ejércitos austro-húngaros, otomanos y búlgaros.

Aunque el Imperio Austro-Húngaro hubiera subsistido, se habría visto incluído en este sistema de círculos concéntricos, de tal modo que los austriacos de lengua alemana habrían constituído la primera avanzada de la Alemania Mayor; la segunda, la habrían formado los húngaros, los checos y los demás pueblos eslavos regidos por la Monarquía austro-húngara; la tercera, los servios, búlgaros y rumanos, ya convertidos en Estados vasallos; la cuarta, los pueblos del Imperio Otomano. Este nuevo Imperio no habría necesitado adoptar el título de imperio; ni expresar su constitución real en una constitución escrita. Podía haberse constituído por un sistema de tratados comerciales, monopolios financieros y alianzas militares, de difícil desintegración. Este Imperio conglomerado de naciones heterogéneas, no se habría fundado en ninguna comunidad espiritual, sino en fuerza física y en intereses económicos. Tan pronto como hubieran surgido síntomas de disrupción interna, el Gobierno Supremo de Berlín los habría ahogado con una nueva guerra de conquistas, cuya víctima habría sido Holanda un día, Persia el siguiente, Dinamarca el otro, Egipto el otro. El método es antiguo y sencillo. A los descontentos por idealismo se les extermina; a los descontentos por ambición se les da empleos en los países recién conquistados. Y así habría ex-

Biblioteca Nacional de España

tendido gradualmente sus fronteras la nueva Roma germánica hasta abarcar todo el antiguo continente, Europa, Asia y Africa, y recibir de añadidura el resto del mundo.

El sueño se frustró porque los ejércitos de los Estados Unidos pudieron entrar en la liza antes de haberse extenuado los de Francia e Inglaterra. Pero pudo haberse trocado en realidad, camino de ello estaba, y lo que importa decir es que su realización habría sido funesta para la civilización. A este aserto se suele responder evocando el ejemplo de la Roma Imperial. Todos los sueños imperialistas no son sino evocaciones de la Roma Imperial. Ello depende de que la Roma Antigua satisface una de las ansias perennes del espíritu humano: el ansia de grandeza. Todo niño que ha pasado los ojos por los grabados con que suele ilustrarse la "Historia de Roma", de Mommsen, gusta de imaginarse, en colosal escala, los once foros, las diez grandes basílicas, las veintiocho bibliotecas, los diez y nueve acueductos, el anfiteatro, los teatros, los templos y los circos, alzándose sobre fuentes y jardines y esculturas sin número. Aun de mayores gustamos los hombres de soñar con monumentos para cíclopes. Por civilizado que sea un hombre, siempre lleva dentro de sí un árabe aficionado a las huríes gruesas. Aquella parte baja de nosotros mismos que prefiere la cantidad a la calidad, el lujo al arte, la retórica a la poesía, el poder a la justicia, y la masa a la forma, hallará siempre su ideal en el Imperio Romano. "Si no sabes construir el Partenon, levanta las Pirámides", aconsejó Flaubert a un sobrino suyo, que acababa de terminar sus estudios de arquitecto.

Pero el autor tuvo la suerte de no ver Roma sino después de haberse saturado, en Florencia, de la

Biblioteca Nacional de España

gracia, la vida y la alegría de la Edad Media y del Renacimiento. Y esta fué probablemente la razón de que los arcos y las ruinas del Coloseo y de las Termas pesasen tan angustiosamente sobre su pecho que no pudo respirar con libertad hasta que se encontró en las Catacumbas. El misticismo y el ascetismo son callejones sin salida. Nuestros ojos no fueron hechos para ver los misterios, y el dolor que nos cause la cuerda disciplinaria no parece apropiado para hacernos querer más las cosas buenas. Pero en las ruinas de la Roma antigua el misticismo ascético de los primeros cristianos es fácil de entender. Si el mundo no ofreciese otros valores que los de acumular poder para gastarlo en placeres materiales, toda alma medianamente refinada tendría que negar el mundo para poder vivir. Es indiscutible la utilidad de la obra realizada por Roma al someter a los pueblos de las costas del Mediterráneo. Esa obra hizo más fácil el acceso a los bárbaros de las ideas griegas. Roma fué el camino por donde pasó Grecia. Pero debemos la civilización, primero, a Atenas y a las ciudades de la Hélade; segundo, a Florencia y a las ciudades italianas, y tercero, a las nacionalidades europeas. A Roma no le debemos, fuera del espíritu administrativo, nada absolutamente. La pompa de la literatura latina oculta malamente, salvo en el caso de Virgilio, su baja calidad imitativa. Las dos ideas centrales de su Derecho, el *imperium* y el *dominium* (despotismo de Estado y absoluta propiedad privada), son los mayores obstáculos que la humanidad ha de vencer si quiere constituir sus sociedades con arreglo a principios de justicia.

Es un hecho histórico el que la cultura y la civilización surgen de naciones y ciudades en los mo-

Biblioteca Nacional de España

mentos en que aspiran tal vez a conquistar la hegemonía, pero cuando no han podido realizarla, porque aun subsiste el equilibrio de poder con países y ciudades rivales. La cultura y la civilización no surgen de la hegemonía, sino del equilibrio de poder. El ejemplo de Alemania confirma la regla. Todo lo esencial de su cultura se produjo en aquel período de incertidumbre y de fluidez en que había cesado la hegemonía positiva de Austria y no se había constituído todavía la de Prusia. En capítulo previo ha combatido el autor el aserto de David Hume en su ensayo "Sobre el Auge y Progreso de las Artes y de las Ciencias", acerca de que "es imposible que las artes y las ciencias surjan, primeramente, en pueblo alguno, como no goce ese pueblo los beneficios de un Gobierno libre". El autor combatió esta afirmación porque la palabra "libre" tiene ahora, gracias a Mill, el sentido de un poder arbitrario, por cuya virtud se cree autorizado el individuo para defender a su país o para no defenderlo, para servir la sociedad o para no servirla, según su deseo. En este sentido, la libertad es antisocial, abominable, y no tiene nada que ver con la cultura. Pero también se puede dar a la palabra libertad otro significado, el que tenía entre los griegos, el significado de ciudadanía o participación en el gobierno; y en este caso el aserto de David Hume recobra todo su valor. Es alrededor del problema del gobierno de los pueblos, precisamente cuando el gobierno de los pueblos constituye problema, como se ha construído la civilización.

Y la razón de este hecho histórico no es ya histórica, sino filosófica. El tema central de la cultura es el gobierno de los pueblos. Es el tema central porque es el más sincrético. Para el buen gobierno

Biblioteca Nacional de España

de los pueblos es tan necesario el conocimiento de los factores reales — la economía, el poder militar, las artes y las técnicas — como la persecución de los valores ideales, la verdad, la justicia y el amor. En el tema de la gobernación los hechos se agrupan en ideas, y las ideas se disciplinan en las realidades. En la República de Platón no hemos de ver meramente una utopía, sino también un programa, al que las ciudades helénicas se habrían tratado de ajustar si no hubieran destruído su independencia, primero, Macedonia y, después, Roma. Pero al perder su autonomía las ciudades de la Hélade, el pensamiento griego se divorcia de la realidad. Sus oradores se convierten en juglares vagabundos, que andan de villa en villa, vistiéndose de gala para pronunciar sus discursos epidéicticos, pura pompa verbal, en los mercados, y sus filósofos decoran los banquetes de los estúpidos senadores de Roma.

Roma, tal vez, habría sido un pueblo creador de cultura, si, en el comienzo de su desarrollo, se hubiese visto contenida por países vecinos tan poderosos como ella. Entonces se habrían prolongado indefinidamente las luchas entre patricios y plebeyos, y de esas luchas habría surgido una gran literatura política, sin contar la que habrían producido los etruscos, de haber logrado mantener su independencia frente a Roma. Pero Roma pudo subyugar a sus vecinos, y hacerse tan poderosa que le fué posible satisfacer las ambiciones de sus plebeyos a expensas de los países conquistados. Esto hizo imposible que surgiese en Roma verdadera cultura. Los hombres y los pueblos tienden naturalmente a la expansión material. Es el lado bestial, eterno e indestructible, de la naturaleza humana. El imperialismo es natural al hombre. Es, como dice Seillière, "La tendencia

BIBLIOTECA NACIONAL

Biblioteca Nacional de España

original de la naturaleza humana a prepararse un porvenir de descanso y de bienestar por el ejercicio racional de su fuerza". Sólo cuando esta voluntad de dominio se estrella frente a otras voluntades de dominio, que le son antagónicas, vuelve sobre sí mismo el espíritu humano, y descubre el valor de la justicia, cuya realización es imposible sin el cultivo de la verdad y del amor. Y en este sentido, el equilibrio de poder, tanto en la política interior como en la exterior, es la condición *sine qua non* de la cultura.

A lo cual podrá objetarse que la preocupación del equilibrio de poder es fuente de rivalidad en punto a armamentos, que los armamentos cuestan dinero, y que este dinero ha de sacarse de las reformas sociales, de la educación, de la cultura, etc. Ello puede ser cierto, sin necesitar serlo, porque el equilibrio de poder lo mismo se puede sostener con pocos que con muchos armamentos, pero si una nación dedica toda su fuerza al ideal de alcanzar la hegemonía por la fuerza, las demás naciones no pueden hacer otra cosa que sacrificarse para evitarlo. Pero lo cierto es que el equilibrio de poder no es tan sólo condición esencial de la cultura, sino condición previa para que los conflictos internacionales se resuelvan por la vía jurídica, porque los pueblos no someterán sus disputas al arbitraje si se creen lo bastante fuertes para resolverlas a su antojo, sea cualquiera la oposición que se les haga en el resto del mundo.

Y no es tan sólo necesario el equilibrio de poder para que la política exterior se desarrolle dentro de normas de justicia, sino que es igualmente preciso para una buena política interior. Y la razón es esta. Tan pronto como una clase social adquiere absoluta superioridad de fuerza sobre las otras, ha perdido

Biblioteca Nacional de España

ya todo estímulo para producir valores objetivos. Ya no se cuida más que de mantener su poder o de gastarlo en una vida de placer, mientras las demás clases sociales no pueden hacer otra cosa que admirarla u odiarla. El despotismo de una clase social es incompatible con la cultura. Las naciones modernas deben la cultura que poseen a la rivalidad de sus distintas clases gobernantes: los capitalistas territoriales, los propietarios de bienes muebles, las distintas categorías de funcionarios públicos, los políticos y el clero, en aquellos países donde aun conserva parte de su poder. Y por eso el ideal no ha de ser el de establecer un régimen proletario, sino el de ir convirtiendo los trabajadores en clase gobernante. Porque toda clase social tiende naturalmente a la hegemonía. Pero sólo cuando las demás clases combinadas son más poderosas que la clase o clases más próximas a la hegemonía, se hallarán en posición que permita a las primeras obligar a la segunda o segundas a cumplir sus funciones, y a contentarse con el poder necesario para ejecutar estas funciones. Una sociedad de naciones lo bastante fuerte para dominar a las más imperiosas; una organización de clases sociales que refrene a las más poderosas — este es el equilibrio de poder.

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

LA PRIMACIA DE LAS COSAS

La fórmula en que se resume el aporte que se pretende hacer con este libro a las ciencias morales y políticas es la de "la primacía de las cosas". Lo primario en las sociedades es la cosa o cosas en que los hombres se unen o se encuentran unidos. Pero detrás de esta afirmación sencilla hay problemas complejos de teoría social, de metafísica, de moral, de política y de derecho. Es, en conjunto, uno de los primeros problemas que se planteó el espíritu humano. Pudiera decirse que la historia de la cultura no es más que la rotación del espíritu humano en torno de este tema. Protágoras dijo: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son tal como son, y de las que no son tal como no son". Frente a Protágoras mantiene la doctrina de la primacía de las cosas que: "Las cosas que son, y las que no son, pero deben ser, son la medida de todos los hombres".

El problema de teoría social—¿en qué consiste una sociedad?—se lo tuvo que formular el autor, en los primeros meses de la guerra, con motivo de una disputa, entre dos amigos suyos, sobre la naturaleza de las sociedades. Uno de ellos, oficial del ejército regular de Inglaterra, decía: "Todo hombre, que haya vivido durante años la vida de un regimiento, sabe que tiene un alma distinta de la de los individuos que lo forman, porque si así no fuera, no podría

Biblioteca Nacional de España

explicarse el hecho de que hombres de distinto carácter y de diferente tradición se conducen de un modo, relativamente uniforme, como miembros de un regimiento, y de otro modo, también uniforme, pero distinto, cuando pasan a formar parte de otro regimiento." Su amigo, que era uno de los jóvenes universitarios de profesión civil, incorporados al ejército por la guerra, le contestaba: "No es verdad que los regimientos tengan alma, y que por ser distinta la de cada uno de ellos se diferencien entre sí. Lo que sucede es que las individualidades notables que más han actuado en ellos, han dejado en cada uno las huellas de su espíritu."

Era, en el fondo, la misma disputa que habían sostenido, veinte años antes, dos hombres eminentes en las ciencias sociales: M. Durkheim y M. Tarde. M. Durkheim sostiene que la conciencia individual, la conciencia que los individuos tienen de su individualidad, es una derivación, una segmentación, de la conciencia común originaria. Lo primario es la conciencia que la tribu tiene de sí misma; lo posterior, la conciencia individual. Las conciencias individuales no son sino ventanas por donde la conciencia común se asoma al mundo. Han surgido posteriormente en el progreso evolutivo. Si fueran originales no podría explicarse la comunidad de sentimientos que se observa en las sociedades. Y, en apoyo de esta teoría, numerosos investigadores, dedicados al estudio de los pueblos primitivos y de los salvajes, han creído hallar, en los ritos de las tribus, un síntoma de la existencia de esa conciencia colectiva.

La tesis de M. Tarde no cree necesario el supuesto de una conciencia colectiva para explicarse los fenómenos de comunidad social. La explicación buscada la ofrecen la sugestión y la imitación. Hay individuos

Biblioteca Nacional de España

originales, que tienen el poder de sugestionar a los demás. Las muchedumbres les imitan, y esta imitación es lo que constituye la comunidad social.

Ninguna de estas dos teorías es satisfactoria. El supuesto de una conciencia colectiva sirve para explicar aquellos actos en que el individuo sacrifica sus propios intereses en favor de los intereses sociales. Lo que no explica, ni puede explicar, es los actos egoístas. A la conciencia tribal de M. Durkheim puede hacerse la misma objeción que ya hemos hecho al Imperativo Categórico de Kant. Si éste actúa sobre el ánimo, preguntábamos, ¿por qué no actúa siempre? ¿y cómo se nos dice que la conciencia individual ha surgido de la conciencia colectiva cuando ésta es, por definición, indivisible?

La tesis de M. Tarde, por otra parte, no explica la sociedad, sino únicamente uno de los muchos fenómenos sociales. En efecto, hay hombres que tienen el poder de hacerse imitar por los demás. El ejemplo de una personalidad vigorosa que se sacrifica por la patria estimula indudablemente el patriotismo de gentes vacilantes. Pero la patria es anterior al héroe y a sus secuaces. Las personalidades vigorosas realizan unas veces acciones de carácter social, y otras, de carácter antisocial. ¿No es absurdo suponer que una sociedad pueda constituirse por las acciones antisociales que han tratado de disolverla?

Pero si se dice que los hombres se unen o se encuentran unidos en una o varias cosas, de carácter material o espiritual, no hace ya falta ningún supuesto misterioso, como el de la conciencia colectiva o el del hipnotismo, para que nos expliquemos la naturaleza de la sociedad. La definición nuestra se aplica lo mismo a los Estados que a las naciones, a las sociedades anónimas que a las comanditarias,

Biblioteca Nacional de España

a los municipios que a las universidades, a las comunidades religiosas que a los regimientos ,a las asociaciones obreras que a los círculos de recreo, a la Liga de Naciones que a la Iglesia. La Iglesia ofrece a todos los occidentales el modelo de asociaciones. Es una asociación que se funda en los dogmas centrales del pecado original y del Redentor que garantiza la posibilidad de la gracia. El individuo aislado, impotente para mantener su fe y para ajustar su vida a sus creencias, se asocia en la Iglesia, en busca de ejemplos y doctrina que le fortalezcan. La Iglesia es, pues, una asociación fundada en una cosa, el dogma cristiano. Y el fin de la Iglesia consiste en mantener y propagar el cristianismo. Basta la definición para darse cuenta de que lo primario en cada asociación, es la cosa común. La asociación misma no es un fin, sino un medio; y los individuos no se asociarían o continuarían asociados, si no se sintieran menesterosos de la cosa común. Puede decirse que los miembros son los órganos de las asociaciones, y éstas los órganos de los miembros. Ambos son órganos, instrumentos, medios; lo que no es un órgano es el fin de la asociación. La relación entre el órgano y el fin es la función. Y la regulación externa de esta relación es el derecho.

Pero esta primacía de las cosas suele olvidarse frecuentemente en las asociaciones. Y unas veces son las autoridades las que mantienen que la substancia de la asociación se encuentra exclusivamente en las prerrogativas de la autoridad. Otras son los miembros los que dicen que la asociación se ha hecho para los socios, y no los socios para la asociación. Y como las asociaciones suelen ser también una fuerza que se multiplica con el curso del tiempo, ocurre frecuentemente que los asociados y sus autoridades llegan

Biblioteca Nacional de España

a considerar la asociación misma, y no la cosa en que los hombres se asocian o se encuentran asociados, como fin de la asociación. De aquí nacen muchos de los conflictos de jurisdicción. En la historia de la Iglesia, por ejemplo, se observan dos clases de conflictos: en unos, los fieles se disputan los dogmas, es decir, la naturaleza de la cosa misma que es el objeto de la asociación, y estos son los conflictos superiores; en otros, los eclesiásticos no se querellan sino sobre conflictos de jurisdicción. Ser católico es considerar como la autoridad suprema el Papa de Roma; ser ortodoxo oriental es creer en la primacía de los cuatro patriarcas; ser episcopalista, presbiteriano o congregacionista es creer en la primacía de los obispos, de los presbíteros o de las congregaciones. En esta disputa sobre poder queda de lado la esencia del Cristianismo. Y hasta tal punto se ha prescindido de renovar las razones y de renovar las experiencias en que se fundan los dogmas y las esperanzas de la religión cristiana, que ahora es posible, hasta para hombres reputados de inteligentes, desconocer el Cristianismo. y con el Cristianismo la única explicación satisfactoria de la tragedia humana.

La razón de la extrañeza que produce esta doctrina de la primacía de las cosas consiste en la repugnancia general a admitir la existencia de cosas espirituales a las que sea inherente o intrínseco el valor. Las gentes ordinarias suponen que el mundo se divide en cuerpos animados y cuerpos inanimados, y como entre los cuerpos animados se encuentran los de los hombres suponen que el valor de éstos es evidentemente superior al de las cosas inanimadas. Por ejemplo, en las sociedades territoriales llamadas Estados, el territorio, en el sentir común,

Biblioteca Nacional de España

es un valor inferior al de los hombres. Los espíritus filosóficos tienden generalmente a resolver en una concepción monista el dualismo vulgar, y las filosofías de los tiempos modernos pueden dividirse en dos grandes grupos: el de los que dicen que la materia es alma, y el de los que aseguran que el alma es materia. Pero es, en cambio, profundamente extraño al moderno "idearium" el supuesto de que, además de los cuerpos inanimados y de los animados, pueda haber en el mundo cosas espirituales, que no son ni físicas ni psíquicas, ni cuerpos ni almas, sino "universales", como se decía en la Edad Media, o "ideas", para emplear el lenguaje de Platón, tales como la verdad, el poder, la justicia y el amor, que poseen un valor intrínseco, y que hacen participar de su valor a los seres y a las acciones que se "empapan" en ellos en diversa medida.

Lo corriente es que los intelectuales modernos, salvo los muy modernos, no consideren estos "universales" sino como palabras sin sentido, *flatus vocis*, o como propiedades o eyecciones o proyecciones de las almas humanas. Si se dice, por ejemplo, que dos personas enamoradas están asociadas en una cosa independiente de ellas, que es el amor, la afirmación causará extrañeza, porque nada parece ser tan claramente una proyección del alma individual como el amor. Sólo cuando nos ponemos a considerar, al modo platónico, las diversas manifestaciones del amor en el mundo, se nos hace posible ver en el amor uno de los elementos universales de la Naturaleza. Y sólo cuando distinguimos, con cristiana sutileza, entre el amor y la afición, podemos llegar a considerar la posibilidad de que sea un deber la participación activa de este "universal" de la Naturaleza, y de que el deber de amar sea un mandato de Dios,

Biblioteca Nacional de España

que el hombre tiene el poder de obedecer y desobedecer.

Lo mismo ocurre con la verdad. La verdad es aquella propiedad que tienen algunas percepciones y algunas proposiciones de representarse lo real por medio de signos. La verdad, según creemos los realistas, es también un "universal", del que participan algunas percepciones y proposiciones, y otras, no. Es independiente de las almas que experimentan percepciones y que expresan proposiciones, y del grado de duda o certidumbre con que las expresan o experimentan. Pero es raro el intelectual moderno que crea en la objetividad de la verdad. Prefiere, por lo común, pensar, con los idealistas, que la verdad es el acuerdo del alma consigo misma, o, con Protágoras, que no hay percepciones verdaderas o falsas, sino que unas se imponen y otras, no. Y también se podría interpretar del mismo modo la doctrina de Mr. William James cuando define la verdad diciendo que es lo que da satisfacción. Hasta suele decirse "que son verdaderas las cosas que se imponen", proposición de la que se deduciría que la verdad es una propiedad que adquieren las proposiciones cuando se imponen por la fuerza. Se añade la fuerza a una proposición y se hace verdadera. El Cristianismo es verdadero cuando dispone de la fuerza; deja de serlo cuando sus enemigos se apoderan del poder. Con lo cual llegaríamos a la identificación absoluta de la verdad y del poder.

Platón creyó haber refutado a Protágoras cuando dijo que un mismo viento tenía que ser caliente o frío, aunque unos hombres lo creyesen caliente y otros frío. Celsius, Réaumur y Fahrenheit inventaron después los termómetros, hecho que parece confirmar la opinión de Platón. Y el concepto que tie-

Biblioteca Nacional de España

nen, en general, los hombres sobre la verdad es el de que si todos ellos retirasen su asenso a la verdad no disminuiría por ello su valor; el que disminuiría es el valor de los hombres. A pesar de ello, Nietzsche llamó decadente a Sócrates, por haber éste descubierto la objetividad de la verdad. La historia no dice nada que autorice a llamar decadente a Sócrates. Lo pinta como uno de los mejores y más resistentes soldados de Atenas, capaz de beber más que todos sus amigos y de morir la muerte más bella que jamás ha cerrado los ojos de un mortal. No dirá lo mismo de Federico Nietzsche. Pero este punto no es pertinente al argumento, sino por vía indirecta. Los que creemos en la primacía de las cosas somos también capaces, cuando nos enfadamos, de emplear argumentos *ad homine*, del mismo modo que los que creen en la primacía del hombre. Pero los argumentos personales no invalidan una proposición. Las tesis de Nietzsche han de ser examinadas por sí mismas, independientemente de que Nietzsche estuviera sano o cuerdo. La proposición de que dos y dos son cuatro es igualmente verdadera si la dice un loco que si la dice un cuerdo, si se traza en la arena o si se esculpe en mármol, si la susurra un amante al oído de su amada o si la grita un borracho al estrangular a su madre en un ataque de *delirium tremens*. Y las verdades morales y políticas no son menos verdades que las físico-matemáticas. Lo que las diferencia, el hecho de que excitan las pasiones, porque atañen a los intereses, y el de que son más difíciles de demostrar, es extrínseco a las verdades mismas.

Aún después de reconocer la existencia o la subsistencia de cosas espirituales, la verdad, el poder, etcétera, como independiente de las almas humanas

Biblioteca Nacional de España

que entran en relación con ellas, hay pensadores que les niegan el valor intrínseco, y dicen que no tienen otro valor que el que nosotros les damos. "Podrán existir independientemente de nosotros, pero su valor depende exclusivamente de que satisfacen nuestras necesidades. Así existe el trigo independientemente de nosotros, pero su valor depende de nuestra hambre." A esta objeción, que no es, en rigor, un argumento, se contesta diciendo simplemente que los valores son valores independientemente de nuestros apetitos. En la idea misma de la verdad, de la justicia, del poder y del amor va implícita su condición de valores. Aquellos mismos hombres que no sienten ansia de verdad saben muy bien que este defecto suyo es vicio debido a la naturaleza, a la educación o a las circunstancias de su vida, y que su propio valor aumentaría si poseyeran el ansia de verdad que no poseen. En la definición misma del valor entra la objetividad, como condición *sine qua non*. Si se despoja de su objetividad a los valores quedan reducidos a meros deseos. Es inevitable, de otra parte, que los deseos humanos se mezclen en nuestros juicios de valoración. El origen del márgen de error que se encuentra en todos nuestros juicios de valoración ha de buscarse en el elemento personal que en ellos interviene. Pero si empezamos por desconfiar de nosotros mismos, y en la medida en que lo hagamos, conseguiremos alcanzar el mayor grado posible de objetividad.

Los valores han de dividirse en absolutos y relativos — de ello trataremos en el capítulo FUNCION Y VALORES—. Valor absoluto no lo tienen más que los "universales" abstractos: el poder, la verdad, la justicia y el amor, que a su vez lo reciben de Dios, valor de los valores y unidad de lo vario. Va-

Biblioteca Nacional de España

lor relativo lo tienen aquellas cosas y acciones que se empapan en los valores absolutos, y las asociaciones humanas y los hombres, en cuanto cumplen su misión de realizar en la tierra la voluntad de Dios o de hacer encarnar los valores en las cosas humanas. Y hay una diferencia fundamental entre el valor de las cosas y acciones buenas y el de los hombres y asociaciones humanas que llamamos buenas. Y es que mientras el valor de las cosas y de las acciones es inherente, porque nadie podrá despojarlas de su mérito, el valor de los hombres y de sus asociaciones es adherente, porque los hombres no llegan a ser buenos, puesto que siempre conservan la capacidad de hacer el mal.

No hay más que un medio para hacer que los hombres y sus asociaciones se conduzcan lo mejor posible, y es el de recordar perennemente la "primacía de las cosas", no sólo sobre los individuos, sino sobre las asociaciones mismas. El deber en que generalmente se encuentran los hombres de sacrificarse más o menos, por las asociaciones a que pertenecen depende de que en la inmensa mayoría de los casos, —y ello es prueba de la objetividad de los valores— el objeto de la asociación es bueno, o, cuando menos, el bien entra como elemento en el objeto de la asociación. Hasta en aquellas sociedades comerciales que, desde un punto de vista, no se proponen más que la obtención de beneficios para sus socios, entra como elemento de bondad la función distributiva o productora. Y en estos casos mixtos, en que el objeto de asociación es al mismo tiempo egoísta y objetivamente bueno, la "primacía de las cosas" se deriva exclusivamente del elemento de bondad objetiva que contenga el objeto de la asociación. Por que no se entiende por "primacía de las cosas" sino el

Biblioteca Nacional de España

deber en que se encuentra el hombre de servir los valores absolutos, ya aisladamente, ya asociado. Es un error el del patriota que supone que se debe servir a la patria incondicionalmente. La patria, como el individuo, no es más que un instrumento para hacer lo que el individuo aislado no puede ejecutar. El ciudadano no está obligado a la ciudad sino en tanto que realiza por medio de ella valores superiores.

Sólo por desconocimiento de la primacía de las cosas puede hablarse de los valores trans-individuales: el Estado, la Iglesia, la propiedad, la familia, etcétera, como intrínsecamente superiores al individuo. Lo que es superior al individuo es el objeto de estas instituciones, y ello en cuanto este objeto consiste en realizar valores absolutos. Al exagerar el valor de las asociaciones, se olvida que también los hombres se asocian para el mal.

Pero aquí estamos ya entrando en el terreno jurídico. Y aquí es donde la doctrina de la primacía de las cosas ofrece soluciones a los problemas en que andamos atareados diariamente. Por ejemplo, ¿debe sacrificarse el individuo al Estado? El socialismo dice que sí, pero ello es tiranía. El individualismo dice, por el contrario, que es el Estado el que se debe sacrificar al individuo; pero esto es anarquía. Para conciliar este antiguo antagonismo entre el individuo y el Estado se ha inventado la teoría correlativa que afirma que el individuo es para el Estado y el Estado para el individuo. Pero esta solución es puramente verbal. Porque el problema surge precisamente cuando hay conflicto entre los dos. Y si hay conflicto, ¿a quién corresponde la primacía? Los sindicalistas dicen que la primacía no corresponde ni al individuo, ni al Estado, sino a las sociedades constituídas por los sindicatos profesionales. Pe-

Biblioteca Nacional de España

ro tampoco aparece aquí la solución, porque, ¿quién ha de prevalecer en caso de conflicto entre el individuo y el sindicato? ¿O entre el sindicato y el Estado? No se puede decir que el sindicato ha de tener siempre la primacía, porque tiene siempre la razón. La cuestión surge precisamente cuando es dudosa la razón.

Y esta cuestión es insoluble, en absoluto, si no nos damos cuenta claramente de que cada asociación es una asociación en una cosa, y de que esta cosa ha de tener la primacía en cuantas disputas surjan acerca del funcionamiento de la asociación. No hay nada complicado en este pensamiento. Una vez entendido se impone al espíritu con la fuerza de una categoría. Pero es nuevo. Ya hemos visto que todas las teorías de la sociedad pueden dividirse en dos grupos: las de los que ven en la sociedad una conciencia o personalidad colectiva que la constituye, y la de los que no ven en ella más que la acción de unos individuos sobre otros. El propio M. Duguit no anda lejos de profesar una teoría ecléctica en que se mezclan las dos teorías precedentes. De una parte considera característica de la sociedad la mayor acción de unos individuos a los que denomina gobernantes; de otra parte funda la sociedad en el hecho de la solidaridad, sin referir este hecho a cosas en que los hombres sean solidarios. Pero lo que hay que afirmar es la esencialidad de las cosas comunes en las sociedades humanas. La solidaridad humana no existe sino en cosas. No nos asociamos directamente con otras personas. Es en la amistad, en el amor, en intereses o ideas comunes, donde nos asociamos. La individualidad de otra persona sigue siendo el muro impenetrable y el misterio incognos-

Biblioteca Nacional de España

cible. Y sin la mediación de la cosa la asociación es imposible.

La otra persona no entra, ni puede entrar, con nosotros en relación directa de derechos y deberes por el mero hecho de ser una persona. Los derechos no surgen de la personalidad. Los derechos surgen de la relación de los asociados con la cosa en que se asocian, como la circunferencia surge de la relación de sus puntos con el centro. Es evidente que ninguna asociación cubre todas las relaciones posibles de los asociados. Todos los hombres pertenecen simultáneamente a una pluralidad de asociaciones. Todos somos socios, nos guste o no nos guste, en el planeta Tierra, y todos somos vecinos de algún Ayuntamiento y ciudadanos de algún Estado—de lo cual se deduce que ninguna asociación debe poder abarcar enteramente al individuo. De ahí que los conflictos jurisdiccionales sean inevitables. Pero muchos de esos conflictos se agravan y multiplican innecesariamente por no haber sido basadas las leyes en la relación de los asociados con la cosa en que se asocian, ni en la de las sociedades con los valores supremos, para cuya realización en el mundo deben constituirse. Por esto se habla de los derechos del soberano y de los derechos del hombre, como si fueran inherentes a la condición de soberano y de hombre. Frente a esta mala tradición, la doctrina de la primacía de las cosas niega que existan derechos inherentes y mantiene que todos los derechos son adherentes. Surgen, hablando matemáticamente, en función de la cosa. Sin función no hay derecho.

Está claro que no se pretende que los valores supremos y abstractos del poder, la verdad, la justicia y el amor se conviertan en personas jurídicas para que bajen a resolver nuestras querellas. Pero lo que

Biblioteca Nacional de España

sí se pretende es dotar al Derecho de una norma en que pueda confiarse. En la actualidad carece de ella, precisamente porque las leyes no vienen a ser sino regulaciones de derechos puramente subjetivos. En los pleitos civiles, por ejemplo, no se suele debatir entre los litigantes más que el derecho que cada uno de ellos pretende tener al uso, desuso, abuso y aun destrucción de cierta riqueza. Estos litigios se ventilan como si la sociedad no tuviese otro interés que el de hacer que las cosas pertenezcan a sus dueños. Pero el interés fundamental de la sociedad en los pleitos civiles no está en hacer que las cosas vayan a manos de personas que no tienen otros títulos a ellas que los fundados en contratos individuales o en voluntades de muertos, sino en que las posean aquellas otras personas que sepan mejor administrarlas en provecho social. A la sociedad no le importa gran cosa que un pedazo de tierra vaya a manos del hijo del difunto o de su acreedor hipotecario. Lo que le importa es que se saque de esa tierra todos los frutos que se le puedan extraer sin agotarla. Y este principio funcional de la capacidad para explotar económicamente cierta riqueza, principio basado en la "primacía de las cosas" sobre los derechos subjetivos, es el que debe decidir de los pleitos sobre propiedad, así como las disputas sobre los bienes producidos deben ser solventadas con el criterio de que las manos más capacitadas para invertirlos en fines morales se encarguen de realizar esta función. El principio general es el de que la sociedad no debe conceder poderes sino en virtud de funciones, y no debe proveer las funciones sino en virtud de las capacidades. Y todos los poderes que los individuos o las sociedades disfruten, como no se basen en los principios de función y de primacía de las cosas, no son

Biblioteca Nacional de España

derechos con arreglo a derecho, sino privilegios disfrutados al amparo de pretendidas leyes que no son, en realidad, más que mandatos del más fuerte.

Y aquí entramos en el aspecto político del problema. No es difícil descubrir la causa de que siga manteniéndose el sistema que confiere poderes sociales a ciertos hombres en virtud de razones puramente subjetivas, tales como la herencia o el arte de aprovecharse de la necesidad del prójimo para perjudicarle en un contrato. El actual sistema es el más cómodo. En una sociedad "objetivada", tal como la que nosotros desearíamos implantar, los hombres y sus asociaciones se verían sujetos a un constante proceso de examen y reválida de los títulos en que se fundarían sus derechos con arreglo a normas objetivas. Una sociedad en que las clases se constituyeran exclusivamente alrededor de las distintas funciones: servicios ferroviarios, marina mercante, defensa nacional, agricultura, ganadería, industria, distribución de productos, acumulación de capital, educación, correos y telégrafos, investigación científica, religión, arte, etc., y en que las jerarquías: aprendices, oficiales, maestros y maestros de los gremios, se formasen con arreglo a las capacidades actuales de los hombres, implica una constante y mutua fiscalización de los hombres y de sus asociaciones. Es más sencillo encomendar la dirección de la sociedad a gentes que posean un árbol genealógico de quinientos años, o dar el dinero de la comunidad a los hijos de acaparadores afortunados. Los alemanes no necesitaron quebrarse los sesos para poner sus destinos en manos del primogénito del Emperador Federico III. Pero si queremos que el hombre adecuado ocupe el puesto adecuado tendremos que tomarnos más trabajo.

Biblioteca Nacional de España

La doctrina de la primacía de las cosas no supone que todos los conflictos puedan ser evitados. Lo único que positivamente nos ofrece es un criterio para resolverlos en justicia. Al suprimir los derechos subjetivos nos dice que sólo el que sirva mejor los intereses comunes tiene derecho al primer puesto. Pero su utilidad educativa, en el sentido más profundo, no es menor que la que nos ofrece como criterio de justicia. Al decirnos que nuestro valor es puramente instrumental nos enseña a sonreirnos de nuestras pretensiones. A despecho suyo seguirán tratando los hombres de imponerse los unos a los otros sin el menor derecho. Pero si se difunde llegará a convertirse en evangelio de las democracias. Hasta ahora se ha tratado de fundar la democracia en la idea de que cada hombre es un soberano que a nadie debe pleitesía. Pero esta idea se olvida de que un rey quiere reino, y que de poco sirve que se nos llame soberanos si no tenemos súbditos a los que mandar. Decirnos reyes y negarnos el reino es convertirnos en pretendientes que sin cesar conspiren. La democracia no puede ser real si no se funda en la obligación universal de servir el bien común. La verdadera base de la democracia es el convencimiento de que ningún hombre, emperador, pontífice u obrero, tiene derecho a otras consideraciones que las que le son debidas como a posible instrumento de los valores eternos. Y los instrumentos se emplean cuando están en buen uso; se reparan cuando han sufrido daño; y se recogen cuando no sirven para nada.

Biblioteca Nacional de España

MUERTE Y RESURRECCIÓN

El problema que se nos plantea, si hemos de llegar a fundar la sociedad sobre principios objetivos, es el de inducir a los hombres a no considerarse como centros del mundo, sino como criaturas puestas en este mundo para realizar en él los valores eternos. Ello es relativamente fácil cuando entendemos por la palabra "hombres" a los demás; difícil, cuando se trata de nosotros mismos. Y no sé si será posible aguzar lo bastante el entendimiento para que nos veamos con los mismos ojos con que vemos a los demás. Quizás no sea el entendimiento el órgano apropiado para hacernos humildes y abnegados. El caso es que cuando juzgamos de los otros no les concedemos el mismo valor, por punto general, del que ellos se atribuyen. A veces ocurre que los hombres más orgullosos son los que menos valen. En general, medimos el valor positivo de un hombre por lo que produce, por lo que hace por nosotros, estimando esto cualitativamente; y su valor negativo, por lo que consume, por lo que nosotros hacemos por él. Nuestro cariño hacia los niños parece exceptuarlos de esta regla. Pero si a los niños no les queremos por lo que hacen, sí que les apreciamos por lo que se nos figura que han de hacer. No hay otra medida objetiva del valor de los hombres. Y no sirve el que yo me crea el primero de los hombres. Si lo que produzco vale menos que lo que consumo, mi valor es negativo, y lo que quiero

Biblioteca Nacional de España

decir con ello es que ganaría el mundo si yo dejase de existir. Sólo que no es lo más difícil llegar a pensar de esta manera. Lo difícil es vivir una vida activa de abnegación y creación. Este sacrificio de la personalidad a los valores objetivos no lo hace el hombre por razones. En todo sacrificio hay un elemento de irracionalidad que no llegaremos a entender sino con aquella misma facultad con que entendemos, en momentos felices, la significación del heroísmo.

En mitad de la guerra hablaron los periódicos de un oficial francés de artillería que, mortalmente herido en el campo de batalla, se puso a hablar a sus compañeros de la belleza suprema de morir por el propio país, y que, al sentir en los ojos la sombra de la muerte, exclamó "¡Vive la France!", y espiró. Ignoro qué imagen de Francia cruzaría la mente del moribundo—tal vez la Francia ascendente de Reims y Juana de Arco; tal vez la plenitud de Francia bajo Luis XIV y Napoleón; tal vez el espectro sangriento de los departamentos devastados por el invasor; tal vez el recuerdo irónico de una Francia burguesa, racionalista y pacífica, contenta con el Ahora y el Aquí, pero lejos de aquella región del sacrificio, de la creación y de la destrucción que parece ser el centro de la vida. Lo probable es que el oficial murió en la intuitiva certidumbre de que su vida no se había vivido en vano. Creyó probablemente que su sangre, en una u otra forma, no sería estéril; ya porque la muerte de sus hijos asegura la continuidad de Francia, o porque el mismo espíritu que ha hecho morir por su país durante la guerra a los soldados de Francia inducirá quizás mañana a sus mujeres a sacrificar su egoísmo momentáneo en la causa de la supervivencia de la sangre gala. Lo cierto es que por el alma de aquel oficial moribundo y de muchos otros

Biblioteca Nacional de España

miles de héroes franceses desfilaron en los momentos últimos los Temas de la Muerte y la Resurrección, que forman, en su entrecruzamiento, el misterio fundamental de casi todas las religiones.

Uno de los mejores libros ingleses modernos que he leído, "Themis: Un Estudio de los Orígenes Sociales de la Religión Griega", por Miss Jane Harrison, mantiene brillantemente la tesis de que los dioses olímpicos, con su "Athanasia" o "eternidad por no morir", alcanzada a expensas de la vida, fueron elaborados por el espíritu helénico siglos después de Dionysos y los otros dioses de la Muerte y la Resurrección—los símbolos de la sucesión de las estaciones del año, de la permanencia de la tribu en medio de la muerte de los individuos y de la palingenesia universal de la Naturaleza. En el libro de Miss Harrison se sigue el proceso por el que los dioses de la Grecia clásica se van desprendiendo gradualmente de todo lo que, en tiempos primitivos, les identificaba con las pulsaciones cíclicas de la vida; expulsan del Olimpo a todos los dioses o "daimones" que aun conservan el pie de cabra o el cuerpo de vaca o de serpiente, como para indicar su origen terreno; y acaban por convertirse en meras negaciones de los "dioses-misterios" de la fertilidad.

"Y así ocurre", escribe Miss Harrison, "que nuestra concepción del dios olímpico es principalmente negativa. Se niega a ejecutar las funciones del "daimon" totemista, se desprende de su forma de animal o de planta. No quiere ser un "daimon" de la Tierra, y ni aun de los cielos; por encima de todo se niega a ser un "daimon" del año con su función de trabajo incesante. Se niega a morir para resucitar de nuevo; prefiere, en cambio, una inmortalidad estéril. Se aparta del hombre y vive remoto, un dios

Biblioteca Nacional de España

envidioso." "El dios olímpico tiene la forma clara, es el "principium individuationis" encarnado; puede ser pensado; de aquí su tranquilidad, *su sophrosyne*. El "dios-misterio" es la vida de la totalidad de las cosas; no puede ser más que sentido—tan pronto como es pensado e individualizado pasa, como Dionysos tuvo que pasar, al éter tenue y raro de los dioses olímpicos. Los olímpicos surgen de un pensar consciente, dividido, distinto, departamental; el "dios-misterio" es el impulso de la vida a través de todas las cosas; perenne, indivisible."

No se podría aceptar sin pruebas ulteriores la tesis de que el pensamiento sea siempre el principio de individuación y de disolución de las sociedades. Es verdad que el primer hombre que pensó pudo decirse: "No me conviene, a mí, individuo, sacrificarme por la tribu", pero también pudo observar que: "Para que la tribu subsista es preciso que los individuos se sacrifiquen." Pero lo que sí puede admitirse es que hay un modo de la razón humana que tiende a divorciar la idea del bien de la del sacrificio. El mismo proceso de apartamiento de la vida que Miss Harrison descubre en el paganismo pudiera advertirse, con menos esfuerzo, en la religión de Israel. También entre los judíos experimentó el concepto de Dios una evolución, análoga, aunque menos marcada, a la que convirtió a Dionysos en Apolo. El Dios de Moisés recuerda todavía aquella otra divinidad que el Israel primitivo adoraba bajo la forma del Becerro de Oro. Era aún un Dios inmanente, nacional y actual, que hablaba directamente por boca de los profetas. Y los profetas últimos se dedicaron casi exclusivamente a purificar la idea de Dios de aquellos rasgos naturalistas que recordaban, como el Becerro de Oro, la periódica Muerte y Resurrección de la

Biblioteca Nacional de España

Naturaleza. El Dios de Israel fué saliéndose gradualmente de los confines de Israel y de la Tierra, hasta que se hizo completamente transcendental, incognoscible e inimaginable—mero concepto de rectitud y de justicia, ya en los tiempos del profeta Amós.

Es curioso advertir que esta racionalización progresiva de la idea de Dios se efectúa a costa de su Muerte y Resurrección. El primer profeta que habla de un Dios de amor es Oseas. Desgraciado en su matrimonio con una mujer frívola, Oseas concibió la ambición de dar viento a sus chispas de bondad hasta hacer de ellas una llama. En esta relación del marido amante con la amada, a la que desea salvar, no sólo por la ternura, sino también por la disciplina, Oseas vió el símbolo de la relación existente entre el Creador y Sus criaturas. Y aunque parece que esta concepción amorosa de la Deidad debiera haber hecho a Oseas más indulgente para con los ritos que recordaban los dioses antiguos de la fecundidad, no ocurrió así, pues nadie se burló con más crueldad de los símbolos del Becerro de Oro, y nadie separó más estrictamente el culto de la Naturaleza del culto de la Divinidad. Aunque los ritos naturalistas tenían tradiciones milenarias, el profeta no vió en ellos más que un paganismo corrompido y corruptor del que Israel tenía que limpiarse.

Aun ahora es característico de los mantenedores de una moralidad puramente racionalista el repugnar todo tipo de conducta que se base en el misterio de la Muerte y de la Resurrección. Se podría decir que la moralidad que por estas gentes se predica es puramente "espacial", en el sentido de que lo que les preocupa es extender la justicia a todos los hombres y a todas las naciones por toda la extensión de la tierra. Esta moralidad espacial, que es la de las vir-

Biblioteca Nacional de España

tudes cardinales, podría llamarse racionalista, en el sentido de egoísta, en cuanto sus resultados son visibles inmediata y placenteramente, porque si nos conducimos con prudencia, fortaleza, justicia y templanza para con los demás hombres extendemos en el espacio los beneficios de la moralidad, y nos libertamos del temor a que nuestra mala conducta nos haga víctimas de alguna venganza. Pero Mr. Benjamin Kidd había ya observado que esta ética espacial es insuficiente. Mr. Kidd nos hizo ver la imposibilidad de que las civilizaciones sean duraderas como no se arraiguen en un acto de fe. Sin el sacrificio de la generación actual por las generaciones venideras, la humanidad perecería, aunque lograse hacer prevalecer la justicia social hasta en los últimos rincones del planeta. Y este sacrificio de lo visible a lo invisible, de lo presente a lo futuro, no puede realizarse conscientemente por la mera práctica de las virtudes cardinales. Requiere, además, la ayuda de las teológicas: la Fe, que es la raíz; la Esperanza, la flor; y la Caridad, el fruto. Obsérvese, sin embargo, que el propio Mr. Kidd es un pensador, y que el pensamiento no debe de ser tan esencialmente disolvente cuando conduce a que el hombre vislumbre la necesidad de superar sus propios pensamientos egoístas, y de sentir la sed de eternidad.

Cuando no se aloja la humanidad más que en el espacio, y se prescinde del tiempo, es lógico que la idea moral nos lleve a desear que nuestro planeta se convierta en un Olimpo sin tumbas y sin cunas, habitado por dioses inmortales. Y como esto es imposible, muchos moralistas "espaciales" se contentan con recomendar el ideal de reducir, en todo lo posible, el número de nacimientos y de muertes. Así pudieran explicarse las ideas pacifistas y malthusia-

Biblioteca Nacional de España

nas que tanto se han difundido en nuestros días. El callejón sin salida a donde estas ideas nos conducen fué revelado cándidamente por Mr. William Archer en un artículo titulado "Fecundidad o Civilización", porque, si fecundidad es lo contrario que civilización, la civilización a que aspira Mr. Archer tiene que ser estéril.

En la lucha entre sociedades o clases sociales religiosas y heroicas, con sociedades tan racionalistas y calculadoras que sus miembros no puedan decidirse ni a defenderlas con las armas ni a perpetuarlas con la maternidad, no cabe duda de que las últimas tendrán que sucumbir. Algunos racionalistas tratan de conjurar este peligro proponiendo medidas que induzcan a perpetuarse a las sociedades calculadoras. Mr. Bertrand Russell dedicó una de sus conferencias a este asunto. Es obvio el deber social de intervenir en este asunto, porque es injusto que las mujeres buenas padezcan las cargas y los riesgos de la maternidad mientras las egoístas gozan de las ventajas que les confiere su esterilidad voluntaria. Por esto convendría que se les impusiera a éstas por lo menos algún servicio social tan incómodo y útil como el que se niegan a realizar. Pero esta medida de justicia no nos relevará de la necesidad de una moral heroica. Un Estado o un gremio de mil miembros que pague anualmente los gastos de cuarenta niños nuevos tendrá que sacrificarse siempre mucho más que otro que sólo pague por diez niños anualmente. Lo que sucederá es que se habrá transferido a la corporación el coste que actualmente recae sobre cada familia fecunda. Esta medida será justa, porque a consecuencia de ella también los malos pagarán la crianza de la generación venidera, mientras que ahora no la pagan más que los buenos. Pero la

Biblioteca Nacional de España

necesidad del heroísmo y de la fe será siempre la misma.

Comparado con la esterilidad de esta "razón raciocinante", hay una brisa de primavera en el impulso que lleva a Miss Harrison a seguir a M. Bergson en el deseo de "aprehender la vida como una, como indivisible, y, sin embargo, como movimiento perenne y como cambio", y a horrorizarse de las doctrinas, y aun de los símbolos, que transforman la vida plena de Dionysos en la abstracción hueca de Apolo. Si tuviera que elegir entre M. Archer y Miss Harrison me quedaría con Miss Harrison. Entre un monismo de hierro, absoluto, teleológico, tal como el de la religión de Israel, al modo como los fariseos llegaron a entenderla, y un pluralismo fluido y sin sentido como el de Dionysos y Cibeles; entre una civilización estéril y una fecundidad sin sentido, antes renunciaría al sentido que a la vida. Pero no es necesario elejir. Todas las religiones que han durado en el mundo han contenido necesariamente una mezcla del principio vital y del principio espacial; porque el mundo, con todas sus criaturas, es precisamente una mezcla de esta clase. No en balde se dividía el año en el templo del Oráculo de Delfos en los ritos consagrados a Dionysos y los consagrados a Apolo; porque aunque es imposible pensar simultáneamente en un dios inmortal que muera y resucite, sin embargo, al pasar nuestro espíritu del mundo del espacio al mundo del tiempo, se encuentra con que los dos símbolos paganos no son incompatibles, sino que ve en Apolo la proyección de Dionysos en el espacio, y en Dionysos la proyección de Apolo en el tiempo— en Apolo un Dionysos visualizado en la plástica, y en Dionysos un Apolo fluyente en la música.

Así en nuestro Cristianismo. Porque predicamos

Biblioteca Nacional de España

a Cristo crucificado, para los judíos una puerta cerrada, "y para los griegos tontería" (I Cor. i. 23), los judíos y los racionalistas nos llaman paganos, y nos dicen que nuestro Dios muere y resucita, como Dionysos. Y ¿por qué no se nos ha de llamar paganos? Paganos somos, paganos y judíos, las dos cosas. Junto a la Deidad transcendente que no puede ser representada, ni pensada, como Jehová o como el Motor Inmoble de Aristóteles, colocamos a un Dios que muere y resucita, y es este Dios, esta Persona del Dios Unico, lo que nos permite exclamar triunfalmente, con San Pablo: "Oh muerte, ¿dónde está tu aguijón? Oh tumba, ¿dónde está tu victoria?" (I Cor. xv 55), y declarar entonces que no se trata de dos dioses sino de uno. Pensamos en Dios como transcendental o inmóvil, o como inmanente y vital, y entonces decimos que sus distintas personas no constituyen más que un Dios. Admitimos que no podemos explicar el misterio de la Trinidad; pero añadimos, para el escéptico, que el misterio de la Divinidad no es más misterioso que el de la primera realidad que se le presente ante los ojos.

Porque es característico de toda realidad, como, por ejemplo, el pedazo de papel en que estoy escribiendo, que todo en ella fluye y no avanza a saltos; que es continuo; y que, sin embargo, cambia incesantemente; y que en todo el conjunto de la Naturaleza no hay un solo cambio que sea exactamente igual a otro, sino meramente análogo. Todo es continuo y todo cambia. Estos son los dos principios de la realidad; es continua, porque nos es imposible concebir una realidad que sea discontínua; y es heterogénea, porque se está transformando incesantemente en otra cosa, y el cambio presupone heterogeneidad. Esta unidad de la continuidad y de la heterogeneidad

Biblioteca Nacional de España

—postulado necesario— es lo que da a la realidad su carácter de irracionalidad. Y como hasta en la más menuda de sus partes, la realidad es una heterogeneidad continua, su unidad se substrae fatalmente a nuestros conceptos. No ya sólo la realidad vital, como dice M. Bergson, sino toda realidad, incluyendo la llamada materia inerte, es esencialmente irracional.

Toda realidad es una heterogeneidad continua—la heterogeneidad es cambio; el cambio, muerte; la continuidad, resurrección; toda realidad es algo que sobrevive, muere y resucita, algo en cuya continuidad y heterogeneidad no podemos pensar al mismo tiempo, pero en lo que debemos suponer que existe una unidad de continuidad y de heterogeneidad que no es racional. No podemos racionalizar la realidad sino suprimiendo artificialmente su heterogeneidad, como se hace en las matemáticas y en la física; o suprimiendo su continuidad y cortándola arbitrariamente en segmentos, como se hace en la historia o en las ciencias descriptivas. Pero el entusiasta bergsonismo de Miss Harrison la lleva demasiado lejos cuando no ve más que peligros, "un desastre casi necesario", en "todos y cada uno de los credos y dogmas". ¿Vamos a suprimir en nosotros la tendencia que impulsa a algunos hombres a teorizar sus experiencias, y, puesto que esta teorización de experiencias es, en la tesis de Miss Harrison, la base de la personalidad, vamos a suprimir también la personalidad?

El temor a que la conciencia de la personalidad sea peligrosa para las sociedades, en tanto que aisla a los individuos, indujo hace años a algunos franceses jóvenes a inventar el ideal "unanimista". Miss Harrison publicó después en Inglaterra una defensa del "unanimismo". Su credo consiste en sumergir

Biblioteca Nacional de España

la conciencia individual en la "sangre" de la asociación o de la colectividad. Es difícil imaginarse que los unanimistas realicen su ideal. La conciencia individual acompaña igualmente las acciones generosas y las egoístas, y harían falta pruebas más severas para persuadirnos de que los salvajes carecen de ella. Porque es mucha verdad que en nuestra sociedad se da frecuente y desgraciadamente el egotismo en personas de valía, pero también en gentes sin valer. Lo que hay de positivo en el "unanimismo" es el hecho de que la razón no basta para hacernos heroicos y el reconocimiento de la necesidad del heroísmo para la conservación de las sociedades civilizadas. En sociedades que han perdido el amor de las batallas por el placer de batallar, y que han aprendido a disfrutar los goces del amor eludiendo las cargas de la familia, las supremas funciones de la maternidad y de la defensa del país tienen que basarse en el heroísmo. No somos ya lo bastante primitivos, como Miss Harrison desearía que fuéramos, para confiarnos al instinto de la especie; y la razón no encontrará nunca argumentos lo bastante convincentes para persuadir a un soldado de que le conviene dejarse matar en la trinchera, o a una mujer egoísta de que está en su interés el tener hijos. Ante estos problemas la razón pliega sus alas. Sus perplejidades no pueden resolverse más que con heroísmo, y el heroísmo ha de fundarse en fe. En el heroísmo, fe práctica, y en la fe, heroísmo teórico, encontramos una unidad superior al instinto y a la razón, que incluye ambos en una mezcla análoga a la de la continuidad y la heterogeneidad que constituye la realidad.

Si no podemos concebir la realidad más que como una heterogeneidad continúa, ¿cómo podremos con-

Biblioteca Nacional de España

cebir el Dios de esta realidad sino al mismo tiempo como continuo o eterno y como heterogéneo o cambiante, es decir, muriendo y resucitando? ¿Qué hay en el libro de Miss Harrison sino un dogma de Dionysos? ¿Qué hay en la "Evolution Créatrice", de Bergson, más que un dogma de la vida? ¿Y por qué han de ser necesariamente desastrosos los dogmas, cuando también son éstos, por lo menos en su aspecto psicológico, continuidades heterogéneas que mueren y resucitan? Ningún lector que lea este capítulo por segunda vez leerá en él lo mismo que en la primera. Algunas de sus ideas habrán muerto; otras se habrán levantado de la tumba de la letra. En todos los dogmas y en todas las proposiciones hay un elemento de verdad o de falsedad, inalterable, eterno e independiente de nuestra voluntad y de nuestra vida. Pero el conocimiento e interpretación de las proposiciones y de los dogmas muere y resucita. La eternidad y la mutabilidad se funden en las proposiciones como en las realidades. El momento psicológico es siempre el de la muerte y la resurrección.

Y así esta guerra, cristal de aumento, nos hace vivir de nuevo, en la fe de un oficial francés de artillería, la vida profunda del dogma de la Muerte y la Resurrección. En tiempos de paz casi nos habíamos olvidado de que la vida es esencialmente una tragedia: la tragedia de la Muerte y Resurrección. Habíamos caído o estábamos a pnnto de caer en la ridícula aspiración de una "athanasia", lejos del flujo de la vida. El ejemplo de los héroes que han muerto para que su país viva estimulará a los pueblos a abandonar sus sueños de un Olimpo malthusiano y pacifista; y estimulará a los pensadores a ajustar sus teorías, en todo lo posible, al misterio de la vida y de la realidad: Muerte y Resurrección.

Biblioteca Nacional de España

Este misterio es, además, el manantial más rico de sentimientos generosos, y los hombres no se mueven más que por sentimiento. Todo lo que puede hacerse por el razonamiento es convencer a los hombres de que el principio de función es mejor base de las sociedades que los principios de autoridad y libertad. Es mejor porque es más justo. Pero al decir que es más justo se dice que el principio de función posee una cualidad independiente de las voluntades de los hombres. Es más justo si lo desean y si no lo desean. Pero a fin de que triunfe es necesario que los hombres lo quieran—todos los hombres; o, por lo menos ,los más poderosos e influyentes. ¿Cómo podrá hacerse que lo quieran? El camino lo prepararán los historiadores que estudien la guerra última. Al cabo tendrán que reconocer que sus horrores han de atribuirse al hecho de que el mundo había sido víctima de los dos principios antagónicos e incompatibles de la libertad y de la autoridad. La guerra habrá demostrado que el más injusto de estos dos principios, aunque el más eficaz, es el de la autoridad ilimitada. Es el más injusto, porque ningún hombre tiene derecho subjetivo a mandar a los otros. Es el más eficaz, siempre que las autoridades no sean estúpidas, porque unifica las fuerzas sociales en la dirección prescrita por las autoridades, y porque implica un principio de orden. El mero hecho de que fuera preciso que se combinasen las dos terceras partes de las fuerzas del mundo para derrotar a Alemania es prueba de su eficacia. La fuerza del principio liberal ha de encontrarse en su respeto hacia las vocaciones de los hombres. Pero en el principio liberal no hay eficacia, porque no hay unidad de dirección. Ni tampoco hay en él justicia, porque permite que los individuos dejen incumplidos sus deberes. La idea

Biblioteca Nacional de España

liberal deja obrar a los hombres como si las letras de esta página se esparcieran a derecha e izquierda hasta ocupar el espacio que corresponde a las letras adjuntas. El resultado de una libertad absoluta sería una absoluta confusión. Pero la verdadera razón de que los dos principios de libertad y de autoridad deben ser rechazados es la misma para los dos: la de que ambos principios se fundan en derechos subjetivos. Y estos derechos son falsos. Nadie tiene un derecho subjetivo a nada; ni los gobernantes, ni los gobernados.

A esta conclusión llegarán historiadores y filósofos. Pero no basta. No basta que los hombres sepan que es necesario sacrificar toda clase de derechos fundados en la personalidad para establecer la sociedad sobre una base firme de justicia. Ha de sacrificarse la personalidad. Esto no es ya teoría sino acción. El crítico puede refutar la autoridad y la libertad como bases de la sociedad. Pero al convencimiento de que nuestra verdadera vida consiste en ser funcionarios de los valores absolutos no se llega sino por un acto de fe, en el que negamos que nuestro yo sea el centro del mundo, y lo convertimos en servidor del bien. Este acto de fe es una especie de suicidio, pero es una muerte seguida inmediatamente de la resurrección. Lo que perdemos como personalidades lo recobramos, multiplicado, como funcionarios. El hombre que pide dinero para sí no lo puede pedir con la misma confianza moral que el que lo pide para estudiar un problema o para crear riqueza social. San Pablo dice (I Cor. xv. 44) que en la muerte "se siembra un cuerpo natural", pero que en la resurrección "se levanta un cuerpo espiritual". La doctrina de la Muerte y Resurrección abre el camino para la sumisión del hombre a cosas superiores.

Biblioteca Nacional de España

FUNCIONES Y VALORES

La razón de que no puede fijarse una escala detallada de valores que sea buena para todas las sociedades en todos los tiempos consiste, como ya hemos indicado, en que la relatividad de las fuerzas humanas obliga a los hombres a contentarse con un ideal de armonía, que, a su vez, debe inducirles a perseguir la realización, en cada momento, de aquel bien que les es más urgente. De aquí una variabilidad de los ideales que tampoco ha de ser tan grande que los hombres y sus sociedades vayan a caer en el "diletantismo". Pero si una comunidad de santos se está muriendo de hambre, el ideal que debe realizar por el momento, es el de proveerse de pan. De otra parte, la doctrina objetiva del derecho no está ligada a una tabla objetiva de valores. Lo que exige es que exista alguna escala de valores. Una sociedad puede creer, como Bentham, que el valor supremo es el placer. Esta creencia le será desastrosa, pero no es tampoco incompatible con el hecho de que las leyes se cuiden de conservar y de aumentar ese valor. También podrá creer que el supremo valor es la riqueza, o que no hay más riqueza que la vida, para emplear la frase de Ruskin; o como muchos moralistas que los supremos valores son lo bueno, lo verdadero y lo bello, y que el hombre y las instituciones humanas y los valores económicos no son más que instrumentos para los valores absolutos.

Biblioteca Nacional de España

Dada una escala de valores, serán funcionarios aquellos hombres o asociaciones de hombres que se dediquen a mantener o aumentar los valores. A estos funcionarios se les debe los derechos, los poderes, las dignidades y la paga correspondientes a su función. Los hombres o asociaciones de hombres que no se dediquen a conservar o aumentar los valores no son funcionarios; y, por tanto, no deben tener ninguna clase de derechos. Y los que destruyen valores existentes son criminales que merecen castigo. El principio de derecho objetivo dice sencillamente que los derechos no deben ser conferidos a los hombres o a sus asociaciones más que en virtud de la función que desempeñan, y no con pretextos de carácter subjetivo.

Corresponde al poder legislativo determinar la jerarquía, el caracter, el número, los poderes y la paga de las diferentes funciones, y a los tribunales examinadores, designar a los individuos a quienes se juzgue aptos para el desempeño de las diferentes funciones. Lo mejor sería que los zapateros escogieren a los nuevos zapateros. Así se adecuaría sin violencia el sistema funcional al marco tradicional de la sociedad humana. Ya hoy en día son abogados los que examinan a los futuros abogados; y los soldados los que aceptan o rechazan a los candidatos para el ejército. Pero esto se hace solamente en algunas profesiones. El hijo del rico, por ejemplo, no necesita pasar ningún examen para ser admitido en una de las posiciones sociales más codiciadas. Se le admite en el Gremio de los Ricos Ociosos sencillamente por ser el hijo de su padre. Pero como el sistema funcional no reconoce derechos subjetivos, no permitiría que vastas cantidades de dinero fuesen manejadas por un hombre a menos que no hubiese demostrado previa-

Biblioteca Nacional de España

mente su competencia financiera; y los banqueros de una sociedad funcional trabajarían a sueldo fijo, como los empleados del correo que ya actualmente desempeñan algunas funciones bancarias, o por lo menos se les limitaría las ganancias.

A fin de que pueda triunfar en el mundo el principio funcional no es necesario que los hombres se reúnan en un Parlamento Universal y proclamen: "Hasta ahora hemos fundado las leyes en los principios subjetivos de autoridad y libertad. En adelante las basaremos en el principio de función." Lo que importa es que la idea funcional se abra camino gradualmente entre los directores de la opinión pública: políticos, profesores y publicistas. Y para alcanzar este fin habría que demostrar: (1) que es justa, y (2) que es conveniente.

Su justicia escasamente necesita defensa. Sólo los derechos objetivos pueden ser justos concienzudamente. Los derechos subjetivos no pueden ser justos más que por casualidad. Todo derecho subjetivo, sea individual o colectivo, es intrínsecamente antagónico a la idea misma de justicia. No hay hombre que tenga derecho legítimo a ser Emperador como no demuestre ser el único que posee las aptitudes necesarias para desempeñar las funciones de un emperador; ni hay tampoco nación alguna que tenga derecho a constituirse en Estado soberano si carece de las capacidades indispensables para desempeñar la función de la soberanía. En el fondo todo derecho subjetivo es análogo al que posee el dueño de un solar de privar a su vecino de luz y aire, derecho que los municipios modernos se niegan ya a reconocer. Todos los horrores del capitalismo moderno pueden deducirse lógicamente del famoso Art. XVII de la "Declaración de los Derechos del Hombre":

Biblioteca Nacional de España

"Como la propiedad es un derecho sagrado e inviolable, nadie puede ser privado de ella, si no está requerida claramente por la necesidad pública, legalmente reconocida, y a condición de una recompensa previa y justa." La concepción jurídica de la Revolución Francesa fué preeminentemente subjetiva, pero no lo era menos la que concedía a un hombre, sólo por ser el cabeza de la familia Romanoff, el poder autocrático sobre todas las Rusias. Según el principio funcional, ningún hombre o asociación de hombres podrá mantener que cosa alguna le pertenezca a títulos puramente subjetivos. Nadie tiene derecho subjetivo a nada. Ninguna clase de derechos o poderes deben ser conferidos a los hombres o a sus asociaciones sino los necesarios para el cumplimiento de las funciones que se les hubiese confiado. El poder y el derecho deben ser condicionados por la función. Y ajustar el poder a la función es obviamente justo.

Lo que necesita defensa es la conveniencia o practicabilidad del principio funcional. Esta defensa se hace más fácil si se esclarece la causa del fracaso de los derechos subjetivos. Ello no es difícil. Los derechos subjetivos fracasan porque son, por esencia, ilimitados. Si, por ejemplo, se proclama el derecho absoluto de un soberano a un territorio, con este derecho absoluto se ha proclamado indirectamente el derecho de este soberano a todos los territorios de la tierra; porque cada territorio tiene fronteras que son una amenaza a su soberanía. Los alemanes decían, antes de la guerra, que necesitaban Metz para asegurar las Provincias del Rhin; pero en la guerra atacaron a Verdún porque decían que les era necesario para asegurar la posesión de Metz; si se hubieran apoderado de Verdún habrían tratado de adue-

Biblioteca Nacional de España

ñarse de Chalons, porque les hacía falta para asegurar la posesión de Verdún, que a su vez necesitaban para defensa de Metz; y, una vez en Chalons, habrían querido la ciudad de París; durante la guerra se quejaban amargamente, y con toda seriedad, de que el bloqueo de Inglaterra ponía en peligro sus conquistas territoriales. En cambio, si se proclaman los derechos del hombre a la libertad, a la propiedad, a la seguridad, etc., el resultado inevitable será el infierno de la concurrencia y la explotación del hombre por el hombre. Y si se trata de remediar los males que surgen de la libre concurrencia proclamando el derecho de los trabajadores a un salario mínimo, a fin de hacer efectivo este derecho será preciso cerrar las fronteras a los trabajadores de países más pobres o más fecundos; y el resultado final será una guerra de razas. Y ello es porque todos los sistemas jurídicos fundados en principios subjetivos tienden a legitimar una ambición desenfrenada, que impele a los hombres a destruirse mutuamente, y no por causas justas, sino sencillamente por codicia de poder.

La razón de que los derechos subjetivos hayan podido mantenerse hasta ahora se debe a que el Renacimiento predicó el libre desarrollo de la personalidad humana cuando habían sido descubiertas las Américas y las rutas marítimas de las Indias de Oriente. Los hombres que vivieron entre el año 1500 y los de la generación anterior a la nuestra han tenido que concebir el mundo como de inagotables dimensiones. Un concepto del derecho como un privilegio ilimitado, es decir, un concepto del derecho en el que no se limita la cantidad de poder que cada hombre o asociación de hombres puede apropiarse, no es practicable más que en un mundo infinito; porque no importa mucho que hombres o asociaciones

Biblioteca Nacional de España

de hombres se posesionen de mayores cantidades de tierra que las que pueden cultivar si la cantidad total de tierra disponible es prácticamente ilimitada. En circunstancias que llamamos normales no nos cuidamos de que los hombres consuman más alimentos de los que realmente necesitan. Pero cuando las provisiones escasean en una fortaleza sitiada hay que poner a todos los hombres a ración.

El mundo, a la hora actual, ha sido ya explorado. Ahora hay títulos de propiedad o de soberanía sobre toda la extensión de la tierra. No es por mero accidente por lo que la misma generación que ha visto llegar al hombre a los dos polos de la tierra y ha explorado los últimos rincones del mundo ha tenido que sufrir los horrores de la guerra universal. Si en nombre del derecho del primer ocupante algunos Estados tomaron posesión de las tierras vacantes, los alemanes, llegados tarde al reparto del mundo, trataron de cancelar los derechos subjetivos que les salían al camino, apelando a la fuerza, que es otra fuente de derechos subjetivos. Pero ningún principio subjetivo puede enmendar la injusticia creada por otros derechos subjetivos. A la fuerza de los alemanes se opuso la de los Aliados. Contra los derechos fundados en la autoridad se levantan los basados en la libertad. El día de mañana se alzarán los derechos subjetivos de las razas de color frente a los derechos subjetivos a que hoy apelan las razas blancas para mantener sus privilegios. En tanto que estos derechos subjetivos no sean limitados no puede haber remedio para las injusticias que surjan del hecho de que algunas naciones y algunos individuos lo posean todo, o casi todo, mientras otras naciones e individuos no poseen nada o casi nada. Y como no es posible perpetuar esta injusticia, ni el estado de

Biblioteca Nacional de España

guerra, larvada o declarada, que de ella se deriva, el resultado será que los hombres se verán obligados a buscar algún modo de limitar los derechos subjetivos, mediante la creación de un derecho normativo, un derecho de derechos o un derecho al derecho, que no podrá basarse más que en el principio de función.

En esta necesidad de limitar los derechos subjetivos de los hombres y de sus asociaciones encontrará el principio funcional su principal apoyo. Es tanto la lógica misma de las cosas, como la lógica de su teoría lo que lo hará triunfar. La humanidad no puede reconocer a perpetuidad e incondicionalmente ni el derecho de Rockefeller a poseer sus millones, ni el del Gobierno del Brasil a ejercer absoluta soberanía sobre la inmensa riqueza inexplotada del valle del Amazonas, como tampoco ha consentido que el Kaiser conservase una posición que le permitiera volver a prender fuego al universo. A fin de que la masa de los hombres pueda gozar de seguridad y de suficiencia en un mundo limitado, todos los derechos subjetivos han de ser sometidos al principio, si se me permite la expresión, de que cada hombre y cada asociación no ocupe más espacio del que necesitan para el buen desempeño de la función que se les encomiende.

Ya hemos dicho que para mantener el principio funcional como norma de la vida jurídica no hacía falta precisar una escala determinada de valores. Cada sociedad, cada individuo, se atiene a la suya, y dentro de los valores dominantes en cada sociedad puede erigirse el principio funcional en norma de las leyes. Pero en todo el curso de este libro se ha seguido cierta escala de valores, siquiera abstractamen-

Biblioteca Nacional de España

te, y antes de terminar sus páginas intentaremos justificarla brevemente.

Cuanto es susceptible de valoración puede clasificarse en abstracciones universales, como el placer, la felicidad, la vida, etc., en seres humanos y sus asociaciones, en cosas de la Naturaleza y en obras del hombre. En el curso de esta obra se ha venido diciendo: (1) Los únicos universales con valor intrínseco son el Poder, la Verdad, la Justicia y el Amor. (2) El valor del hombre y de sus asociaciones es puramente instrumental. El hombre y sus asociaciones tienen valor en cuanto realizan en cosas concretas los valores universales, y dejan de tenerlo en cuanto no los realizan. Y (3) el valor de los productos naturales o humanos depende de la medida y proporción en que están penetrados por los valores universales.

Al afirmar que los valores universales son cuatro, y nada más que cuatro, no se dice sino que el autor, en el momento actual de su filosofía, no encuentra modo de reducir el número de esencias dotadas de valor absoluto, ni tampoco halla modo de fijar otras esencias cuyo valor no se halle incluído en el de las cuatro mencionadas. Esta afirmación es, sin embargo, tan delicada, que valdría la pena de consagrarla un trabajo especial al solo objeto de ratificarla o de rectificarla. Por ahora se contenta con observar que los valores que pueden atribuirse a otras abstracciones, como la felicidad, la belleza o la vida, están ya incluidos en los cuatro valores supremos, o pertenecen, como el de la vida, a la categoría de los valores instrumentales, como el hombre, o a la del valor que contengan los productos naturales. Los valores supremos, Poder,

Biblioteca Nacional de España

Verdad, Justicia y Amor, son los atributos de Dios. Hemos, pues, renunciado a la valoración de los sistemas filosóficos que consideran a Dios como la Suma Verdad, el Sumo Bien y la Suma Belleza. Esta ordenación tripartita corresponde a la que divide las disciplinas filosóficas en Lógica, Etica y Estética. La Filosofía que nosotros desearíamos hacer se dividiría en Lógica, ciencia de la verdad, Cratología, ciencia del poder, Derecho, ciencia de la justicia, y Erótica, ciencia del amor. Y la Filosofía total se identificaría con la Etica, en el sentido de ciencia general de los valores. No hallamos modo de reducir el poder al saber, como hacen algunos pensadores. El saber no necesita incluir ninguna clase de poder. Tampoco vemos modo de identificar el amor con la justicia. De otra parte, la belleza no nos parece ser valor autónomo, sino una mezcla de los demás valores. Lo que la belleza tiene de agradable pertenece al valor erótico de las cosas, porque el amor no es únicamente propiedad de las personas, sino también de las cosas amables. Pero, además, la belleza es realización sintética de otros valores que se funden al de la amorosidad, como el poder o la verdad, y aun la justicia, que entra en la composición y el equilibrio de las obras artísticas. Y de otra parte, lo que hay en la belleza artística de ficticio es lo que le falta para que pueda incluírsela entre los valores absolutos.

Ha de recordarse también que el hombre no puede perseguir la realización aislada y exclusiva de uno cualquiera de los valores absolutos sin cometer el pecado de volver la espalda a los demás valores, ni tampoco le es posible perseguir al mismo tiempo la realización de todos los valores absolutos. Puesto

Biblioteca Nacional de España

en este dilema no se escapa a sus consecuencias sino considerando cada uno de los valores absolutos como instrumento necesario para la realización de los demás. El poder es obviamente instrumento universal de los demás valores. Pero no lo es menos la verdad. Hace falta que en cada momento las sociedades y los hombres dediquen considerable parte de su esfuerzo a la elucidación de los valores que más han menester y de los medios para alcanzarlos. La justicia es tan indispensable que cuando se vulnera no pueden hacer los hombres honrados otra cosa que buscar la manera de restablecerla. Y el amor, padre del sentimiento, es el único medio positivo de que disponemos para encender en los pechos humanos el amor a los demás valores. Porque el amor es en primer término el amor de Dios, que es el amor de los valores absolutos, y sólo en segundo término, pero igualmente obligatorio, el amor al prójimo.

El hombre no puede tener otro valor que el instrumental. Su valor no está en su ser, sino en su hacer, o en su poder hacer, en su potencialidad que hace siempre referencia a su hacer. Nadie es más que otro si no hace más que otro, dice en alguna parte Don Quijote. Esta consideración de sí mismo como mero instrumento es el gran sacrificio que exige la doctrina de la primacía de las cosas a la vanidad y al orgullo del hombre. Pero el hombre que lo hace se encuentra generalmente *a posteriori* con que el sacrificio le ha beneficiado. Porque nada le conviene tanto como que se le trate con amor, con justicia y con veracidad, que se le facilite el poder que necesita para el cumplimiento de sus funciones y que se le estimule a aumentar todo lo que pueda su poder absoluto, ya que se le limita

Biblioteca Nacional de España

su poder relativo. Y la razón de que no accedamos a alterar el orden de valores que pospone el del hombre, es la de que si dijéramos, como los humanistas, que el hombre es el valor supremo, lo que habríamos hecho en realidad es quedarnos sin ninguna clase de medidas, porque el hombre es tan capaz de mal como de bien. Al mantener la primacía objetiva de los valores absolutos, queda con ello garantizado el valor instrumental del hombre. Pero si se mantiene la primacía del hombre, queda éste abandonado a sus antojos.

Pero esto es elemental. Donde surgen los verdaderos problemas de la Etica es al querer determinar, en una situación histórica, la dirección que conviene dar a las actividades humanas, en la indecisión entre varios valores absolutos. Aquí nacen conflictos que no suelen ser resueltos si los hombres no se detienen en el camino de sus actividades prácticas para ponerse a reflexionar sobre su posición. De ahí la necesidad perenne de la especulación moral. Otros problemas, igualmente interesantes, se plantean cuando se trata de valorar aquellos productos naturales o humanos en los que han penetrado, en más o menos cantidad, los valores absolutos. Estos problemas no pueden resolverse sino con mediciones y ponderaciones de infinita delicadeza, porque no contamos con otro instrumento de medida que nuestro propio juicio, falible por esencia y empañado, además, por las pasiones. Los hombres crean obras, tales como las naciones, las iglesias, las grandes instituciones culturales, etc., en las que generaciones de sabios y de santos han ido infundiendo los valores supremos. Estas obras humanas alcanzan frecuentemente un valor superior al de los hombres que después se benefician con su existencia. Son

Biblioteca Nacional de España

todas ellas, sin embargo, en cuanto obras humanas, obras perecederas, sujetas a la ley de la decadencia y de la ruina. Llega un momento en que algunos hombres vislumbran la posibilidad, primero, la necesidad, después, de suplantarlas por otras mejores. ¿Han de destruirse? ¿Han de conservarse? En general, puede asentarse la norma de que una casa no ha de derribarse sino para construir en su solar otra mejor. Pero esta misma norma nos impone la obligación de estudiar cada caso.

El mal fundamental es el egoísmo; el orgullo de aquellos hombres y de aquellas sociedades humanas que suponen que les basta ser para justificarse. Con el orgullo hay que ser implacable. Pero el mal más frecuente es el que se deriva de perseguir exclusivamente la realización de uno cualquiera de los valores supremos, con olvido de los demás. El amor ciego, el amor que ama lo mismo el mal que el bien, es una gran calamidad. Y nada bueno se podrá hacer nunca sin amor. A menudo se dan sociedades que buscan el poder con energía, y que se malogran por no buscar apenas otra cosa. Un afán teórico, divorciado de todo otro empeño, debió de ser probablemente la perdición de Alejandría y de Bizancio. La democracia es la encarnación de la justicia. Pero una sociedad que no persiga más que la justicia pudiera conducirnos a la barbarie. Hay en las Universidades de Oxford y de Cambridge becas para obreros. A estos obreros no les parece mal que el personal docente de las Universidades reciba espléndidos salarios. Lo que no les parece bien es que las Universidades paguen pequeños sueldos a algunos de sus graduados que se dedican a trabajos de investigación, sin estar obligados a dar conferencias acerca de ellos.

Biblioteca Nacional de España

El ideal ha de ser la armonía de todos los valores. Pero con decir esto no quedan resueltos los conflictos. El hombre es falible, y una vez y otra creerá que necesita lo que no hace sino desear. Pero si con el actual y comodísimo aunque injusto, sistema de los derechos subjetivos, hay en el mundo un centenar de parlamentos, con veinte o treinta mil legisladores, amén de los millones de municipios, dedicados incesantemente a ajustar y volver a ajustar los derechos subjetivos a las necesidades sociales, al espíritu de justicia y a las ambiciones humanas, nadie tiene derecho a esperar que una escala abstracta de valores, apenas bosquejada, pueda resolver problemas para los cuales ni el Decálogo ofrece más que una general orientación. Pero, en medio de nuestra incertidumbre, postulamos que estamos en el mundo para realizar los valores, y que en cada momento debemos hacer aquella cosa que contenga el máximo posible de bondad. Hemos de vivir para que en este mundo nuestro se realicen los valores. El concepto de valor fué inventado por la Economía, y de la Economía ha subido a la Filosofía. Pudiera decirse que actualmente no hay más filosofía que la de los valores. La Economía, de otra parte, ha muerto como ciencia autónoma, para trocarse en aquel aspecto de la Historia que describe las relaciones del instrumento hombre con sus instrumentos de producción, distribución, cambio y consumo. Esta revolución mental se ha efectuado en los veinte años últimos. Pero no son aún muchos los espíritus que se dan cuenta de que se trata de un hecho consumado, y menos aun los que se hacen cargo de su transcendencia.

Al imponernos con carácter oficial esa función valorativa que los hombres realizan generalmente

Biblioteca Nacional de España

en sus conversaciones — de diez diálogos intensos, nueve, por lo menos, son intentos de valoración,—parece que nos lanzamos a un caos de perplejidades. Esto es lo que opinan los que mantienen por principio la teoría de que los hombres no pueden entenderse en materias de valoración. Pero a esto se contesta diciendo que no es cierto que les sea imposible llegar a un acuerdo, sobre todo si hacen un esfuerzo por superar los factores personales. Hasta en las disputas más enconadas cabe la posibilidad de un acuerdo final, cuando se deja de considerar el propio yo como el centro del mundo. En la guerra se presentó un conflicto de valoración digno de pasar como ejemplo a los libros de filosofía. El Gobierno alemán mantuvo que como el conocimiento de las posibilidades del arma submarina no llegó a existir sino después de haber sido formuladas las leyes internacionales que regulaban la guerra naval, los submarinos debían gozar el derecho de torpedear sin aviso cualquier navío, mercante o de guerra. El Gobierno norteamericano contestó a esto que como los pasajeros y las tripulaciones de los barcos mercantes tenían derecho a que sus vidas fuesen respetadas, era el submarino el que se hallaba en la obligación de ajustarse al derecho internacional, y no éste quien debiera ajustarse a las posibilidades del submarino. El Gobierno norteamericano ganó el pleito, y nuestra escala de valores dice que su victoria es justa, porque en ella el valor instrumental de la sociedad humana llamada Alemania ha sido sacrificada al valor supremo de la piedad, tal como ha sido codificada por las convenciones internacionales. Y no tardará el día en que así lo reconozca la generalidad de los alemanes.

Biblioteca Nacional de España

EL PRINCIPIO FUNCIONAL

Hay, en resumen, cuatro razones que nos dan motivo para esperar que los hombres del mañana se decidirán a fundar sus sociedades y sus leyes en el principio de función.

La primera consiste en la necesidad de encontrar un principio superior que pueda servir de remedio contra los excesos de la autoridad. En cierto sentido nos hallamos confrontados con un problema insoluble. La vieja cuestión del derecho político: *Quis custodiat ipsos custodes?* (¿quién guarda a los guardias?), no ha sido contestada, ni será nunca contestada satisfactoriamente. No hay otra guardia para los guardias que el sentido moral de los hombres, y cuando se relaja este sentido también la guardia se relaja. El principio funcional no pretende ser más que una guía para la orientación del sentido moral. Los pensadores ingleses del siglo XIX creyeron haber hallado una orientación útil para guardar a los guardias en el principio liberal. Pero el principio liberal no es realmente un principio, porque no obliga al individuo a ninguna clase de solidaridad; y, por defecto, conduce a la incoherencia a las sociedades en donde prevalece. Sanciona todos los deseos, legítimos e ilegítimos, y todas las opiniones, fundadas e infundadas. Además, la experiencia demuestra que no resiste al choque de una crisis grave.

Biblioteca Nacional de España

Ninguna guerra puede pelearse al amparo de los principios liberales. En tiempo de crisis, las sociedades se ven obligadas a elegir entre el principio liberal y su conservación, y optan por conservarse. Al preferir conservarse, la sociedad se abandona al principio autoritario. Esta es la historia de todas las sociedades modernas. Pero al abandonarse al principio autoritario, la autoridad se entrega a la ambición de un monstruo, que la estrangulará algún día en el sueño del dominio universal. Porque el principio autoritario no logra redimirse de la revulsión interna que produce sino con la promesa de conquistas externas.

El segundo argumento en favor del principio funcional ha de encontrarse en su carácter de justicia. El sentido moral nos dice que no tenemos derecho sino a aquellas cosas que hemos pagado de algún modo, y que el concepto mismo de derecho no debe surgir sino de los servicios que hemos desempeñado o estamos desempeñando. En los tiempos modernos, en que se ha tratado de derivar la noción del derecho del concepto de la personalidad, y no de los servicios desempeñados, se habla de los derechos del hombre y de los derechos de la mujer; y, sobre todo, de los derechos del niño, como ejemplo decisivo de derechos que no se fundan en servicios. Pero esta idea es falsa. El niño carece de derechos. Son sus padres y la sociedad, en general, quienes se hallan en el deber de criarlo y educarlo para hombre honrado. Y ello se aplica igualmente a los derechos del individuo, de la autoridad y del Estado. De aquí la superioridad del principio funcional sobre el liberal y el autoritario.

El tercer argumento, de carácter histórico, ha de

Biblioteca Nacional de España

encontrarse en el progreso del sindicalismo. Por sindicalismo se entiende el movimiento que hace a los hombres agruparse en torno a la función que desempeñan; y no tan sólo a los obreros, sino también a los abogados, a los médicos, a los comerciantes y a los banqueros. Contra la teoría sindicalista se arguye que priva a los hombres de sus derechos de hombre, para reconocer tan sólo los que posee como zapatero o como periodista, en suma, como trabajador. Pero este argumento no tiene en cuenta que las funciones que desempeña un hombre no son únicamente las de su profesión. Un hombre puede ser al mismo tiempo zapatero y miliciano nacional y padre de familia, y miembro de una sociedad cooperativa, y vecino de un municipio y ciudadano de un Estado; y puede hallarse asociado en diferentes asociaciones por cada uno de estos conceptos. En cada una de estas asociaciones es un funcionario, y adquiere con su función determinados derechos. El principio funcional comprende todas las posibles actividades externas del hombre y sanciona cada una de ellas con los derechos correspondientes a la función. Lo único que niega es que el hombre adquiera derechos por el solo hecho de ser hombre. Si el movimiento sindicalista continúa progresando en cada pueblo hasta comprender prácticamente a todos los hombres, pronto llegará día en que el sentido común de los hombres — común significa en esta frase lo general y no especializado — exigirá que los sindicatos justifiquen sus pretensiones por la función que desempeñen. No podrán justificarlos de otro modo, porque los mineros de carbón, por ejemplo, ¿en qué han de fundar sus pretensiones sino en el carbón que produzcan? Ese día aquellos

Biblioteca Nacional de España

hombres que no desempeñen funciones que la sociedad juzgue necesarias, se encontrarán desprovistos de títulos en que puedan basar sus demandas — y no tan sólo sin títulos, pero sin medios materiales de hacerlos efectivos; porque el arma única de los sindicatos consiste precisamente en su posible negativa a desempeñar servicios sociales. En ese caso la sociedad ha de considerar despacio, las demandas de los agricultores, de los ferroviarios y de los mineros, etc., porque necesita víveres, ferrocarriles, carbón y así sucesivamente. Pero no necesita atender las reclamaciones de los ricos ociosos, de los ladrones y de los mendigos, porque no necesita de sus productos.

Y hallaremos la razón cuarta en los horrores de la guerra. Sin una experiencia tan costosa y amarga como la de la guerra última, no creo que los hombres llegarían a tomarse el trabajo, por lo menos en mucho tiempo, que implica la organización de las sociedades humanas sobre la base del principio funcional. Nada tan fácil como organizar una sociedad sobre el principio liberal. Basta con dejar que los hombres se disputen, por todos los medios, las posiciones de poder social, siempre que se les asegure ciertos derechos subjetivos por las leyes que castigan los atentados sobre la propiedad o la vida. Tampoco es difícil fundar una sociedad sobre el principio autoritario. Basta confiar a la autoridad el poder supremo sobre la vida, la hacienda y el trabajo de los gobernados. En cambio, el principio funcional implica continuo ajuste y reajuste del poder a las funciones, y de las funciones a los valores reconocidos como superiores o más urgentes. Como todos los hombres y sociedades humanas pueden creerse

Biblioteca Nacional de España

capaces de desempeñar las funciones más altas, y pedir para estas funciones la mayor cantidad posible de poder, no ha de negarse que el principio funcional entraña una lucha constante, y que sólo la eterna vigilancia podrá evitar que esta lucha se convierta en guerra. Más de una vez las dificultades inherentes a la aplicación del principio funcional hará que los hombres se descorazonen y sientan la tentación de abandonarse a los principios liberales, y dejar que el individuo se apodere de la posición que ambiciona; o de entregarse a los principios autoritarios, y permitir que un tirano restablezca el orden como pueda. Pero en esos momentos de depresión, el recuerdo de la guerra obrará como un tónico. Los hombres se dirán que el principio liberal desencadenó, en los siglos últimos, la ambición individual, y que al ser corregido por el autoritario, renació la locura sangrienta de la monarquía universal, causa permanente de las guerras mundiales. Y se cerciorarán de que vale la pena de tomarse el trabajo de enlazar a los individuos, a las autoridades y a los pueblos en el principio funcional, porque sólo así será posible evitar al mundo la repetición de sus horrores.

FIN

Bilbao, junio-septiembre, 1919.

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

ÍNDICE ANALÍTICO

Advertencia, preliminar, 5.6
Ahorro, como virtud, 193.
Alemania, imperialista, 294-298.
Altenstein, von, 42.
Amor, como valor espiritual, 313; como valor absoluto, 342; su ciencia, 343
Angel, Norman, 110.
Aprovechador, 256.
Archer, "Fecundidad o Civilización", 327, 328.
Aristocracia, su sentido, 232; hereditaria, 243.
Aristóteles, 12; y la purificación, 180; y la felicidad, 185.
Armonía, económica, 200; pre-establecida, 217; y de los valores, 347.
Arte, y lujo, 203-212; arte por el, 204; y Beethoven, 205; y Milton, 205; y Higuel Angel, 205; y Wilde, 205; y Gautier, 206-208; y Hugo, 206; y Baudelaire, 210; como evocación, 211; e industrialismo, 212.
Asociaciones, véase sociedades.
Asquith, 108.
Austin, y la soberanía, 268; y Sidgwick, 268, 273.
Autocracia, y democracia, 129.
Autolimitación del Estado, 275.
Autoridades, de la democracia, 131.
Autoridad, y poder, 9-122; su fracaso, 121, 122.; y Monarquía Universal, 128; y libertad, 163-175; su subjetivismo, 175, 334.
Autoritarismo, su coste, 167

Bacon, y el Humanismo, 104; y el pensamiento, 160
Ballin, 67.
Barbon, y el subjetivismo del valor, 104.
Baudelaire, y el arte, 210.
Beethoven, y el arte, 205.
Belleza, como ideal, 225; natural, 225; de la acción, 225; artística, 225; según Koats, 226; como producto compuesto, 343.
Bentham, y el placer, 335.
Bergson, y la vida, 328; y la realidad, 330.
Bernhardi, 83.
Bien, objetivo, 173.
Bodino, 21, 23.
Brassey, conde de, 263.
Brown, sobre ética, derecho y política, 164.

Biblioteca Nacional de España

Buckle, y la protección a las letras, 157-161.
Burckhardt, y el Renacimiento, 13.
Burke, y los derechos de las naciones, 258.
Burocracia, y la guerra, 107-120; su nacionalismo, 110; y soberanía, 111; su militarismo, 112; su interés en crecer en número, 113; contra las demás clases, 114; y los contribuyentes, 115; y la expansión colonial, 117; y el Estado socialista, 247, 248.

Capitalismo, según Marx, 257; funcional, S. Duguit, 275.
Carestía, su causa, 191; y el lujo, 201.
Carlyle, y la Historia, 229, 230.
Causa, y condición 107.
Cervantes, y "Don Quijote", 182, 230.
Ciencias, individualizadoras y generalizadoras, 97.
Ciudad, de Platón, 273.
Civilización o Fecundidad, 327.
Clasicismo, ético, 236.
Cohen, y el Estado, 29-33; y Kant, 79; y la Voluntad Pura, 164; y la persona moral, 165; y las novelas, 181.
Colonias, socialistas, 221.
Comités, mixtos de obreros y patronos, 244.
Competencia, y democracia, 132.
Compulsión y democracia, 137-150; y socialismo, 138; su justicia, 145.
Comte, derechos y deberes, 273.
Comunidad de los valores, 170-171; humana, sus principios jurídicos, 279-292.
Conciencia, común, base de la sociedad, s. Durkheim, 306, 307.
Confianza, en sí mismo, 228.
Constantino, 73.
Constitución de los Estados Unidos, 214, 246.
Contrato, Social, 20, 267; y Wilson, 285; y propiedad, 256, 257.
Copérnico, y los Humanistas, 15.
Corporaciones, su disolución, 24.
Cosas, comunes, 128; medida de los hombres, 305; su primacía, 305-320; espirituales, 312.
"Cratología", 51-61; ciencia del poder, 343.
Cristianismo, y la Resurrección, 329.
Croce, y la Económica, 52.
Cultura, ética, y cultura de la ética, 80; y equilibrio de poder, 293-303.
Chesterton, s. Marx, 102; s. el progreso, 136.
Chiozza-Money, s. socialismo, 137, 138.

D'Annunzio, 182.
Declaración; de los Derechos del Hombre, 267.
Democracia, y organización, 127-136; y responsabilidad, 129; y sus autorida-

Biblioteca Nacional de España

des, 131; y competencia, 132; s. Mill, 133; e individualismo, 133; y compulsión, 137-150; su aumento de poder, 261; y el principio de función, 320.
Derecho, y Fuerza, 73-92; como mínimo ético, 87; del Estado, 139; y función, 175; basado en el trabajo, 228; s. Duguit, 234; basado en deberes, 260; su limitación en la guerra, 259; privativo, 264; objetivo, su doctrina, 267-277; subjetivo del Hombre, 267, 337; id. s. Michel, 273; y deberes, s. Comte, 273; objetivo, como base del sindicalismo, 277; su origen, 317; subjetivo, su ilimitación, 339; ciencia de la justicia, 343; político, su problema insoluble, 349.
Derecho Internacional, y los Tratados, 283; objetivo, 290, 291; y los gobernantes, 292.
Descartes, y el Renacimiento, 16.
Deseos, su carácter contradictorio, 215, 216.
"Desespiritualización", del trabajo, 223.
Destino, del Hombre, 216.
Deudas, públicas, 220.
Dicey, y la soberanía, 269.
Disciplinas, s. Lenin, 215.
Doctrina, del poder, 51-61; objetiva del derecho, 267-277.
Dogma, y realidad, 332.
"Dominium", 268, 273, 274, 299.
"Don Quijote", 182; y el valor, 344.
Duguit, 6; y el Estado, 43; y el Derecho, 234, 271; y la doctrina objetiva del derecho, 267-277; y la teoría orgánica, 271; y la interdependencia, 272; y el capitalismo, 275; y el sindicalismo, 276; y la sociedad, 316.
Dühring, y la interpretación histórica de la Economía, 66, 67, 68, 70.
Durkheim, y la sociedad, 306, 307.

Economía, e Historia, 96; como ciencia histórica, 99; y biología, 100; agraria, 101; como valor cultural, 102; sus armonías, 200; y filosofía, 347.
Económica, según Croce, 52.
Edad Media, sus ideas centrales, 9-12; su Estado, 22; sus gremios, 24; y el principio de función, 192; y los reyes de Aragón, 249; su estructura jurídica, 277; su alegría, 299.
"Edipo", y el hombre, 233, y las ideas, 310.
Egoísmo, como mal fundamental, 346.
Emerson, y el romanticismo, 228-230.
Energética, 51.
Energía libre, 55.
Engels, y la interpretación económica de la Historia,

Biblioteca Nacional de España

67-69; y el Manifiesto Comunista, 81.
Envidia, s. Quevedo, 245.
Epicteto, y el trabajo, 223.
Equilibrio, de poder, 23; como condición del sistema gremial, 250; s. Wilson, 251: como condición de cultura, 293-303; y hegemonía, 294, 295; en la política interior, 302.
Erótica, ciencia del amor, 343.
Escasez, y monopolios, 219; después de la guerra, 263.
Espíritu, Universal, 164; de los gremios, 244.
Estado, como necesidad, 19-28; en la Edad Media, 22; en Alemania, 25; s. Hobbes, 19, 36; s. Rousseau, 20, 36; s. Bodino, 21; s. Grocio, 21; como el bien, 29-38; s. Cohen, 29-33; s. Spann, 30; s. Kant, 36; s. Fichte, 37, 38, 42; s. Hegel, 38-49; Savigny, 43; s. Tredelenburg, 43; s. Ihering, 43; s. Rumelin, 43; s. Duguit, 43; s. Loening, 43; y la Etica formal, 45, 46; industrial, 71; s. Jellinek, 86-92; su voluntad, 89; s. Marx, 109; y la burocracia, 110-120; sus derechos, 139; y pensamiento, 158; persona moral, 165; y sus órganos, 270; su autolimitación; 275; y función, 287; y la Liga de Naciones, 287; sus normas, 288, 289.
Estado Mayor prusiano, 69.
Estados Unidos, su constitución, 214, 246.
Etica, formal y Estado, 45, 46; objetivas, 47, 168, 169, 233; su cultura, 80; su necesidad, 81, 345; subjetiva, 164; s. Platón, 234; clásicas, 236; su base religiosa, 321-334; como filosofía de los valores, 343.

Faraday, 75.
Fawcett, Mrs., y Mill, 154.
Fecundidad, o Civilización, 327; y Russell, 327; y heroísmo, 327.
Felicidad, y Libertad ,125-238; el ideal de, 177-187; s. Sócrates, 182 183; y sensibilidad, 183, 184; y la imgainación, 185-187; s. Kant, 226.
Fichte, y el Estado, 37, 42.
Filántropos, 15.
Filosofía de los valores o Etica, 343, 347; y Economía, 347.
Flaubert y la grandeza, 298.
France, y el lujo, 204.
Frank Harris, y Shakespeare, 230.
Fuero Juzgo, 144.
Fuerza y Derecho, 73-92; fuerza y derecho, su heterogeneidad, 75-77.
Función, sus divisiones, 147, 148, 319; y gremios, 148; y derechos, 175, 317, 336; de las novelas, 179-186; en la Edad Media, 192; y valores, 239-353, 335-348; y la paga justa, 265; del capitalismo, 275; y el Es-

Biblioteca Nacional de España

tado, 287; y los pleitos civiles, 318.

Gastos, públicos, su aumento, 118.
Gautier, y el lujo, 204, 206-208; y el arte 204-206-208; su animalismo, 206; como artista del industrialismo, 212.
"Génesis", el, y el trabajo, 214.
"Gentleman", el ideal del, 126.
George, Henry, y las leyes económicas, 101
Gierke, y la teoría orgánica, 88.
Gobernantes, y derechos objetivos, 292.
Goethe, y los humanistas, 15.
Gremios, 24; y funciones, 148; sus principios, 241-253; su espíritu, 245; su ruina, 249; sus luchas con las ciudades libres, 250; y sociedades obreras, 256; su restauración, 265.
Grey, 108.
Grocio, 21, 23.
Guerra, la, 26; y la burocracia, 107-120; europea, su causa, 107-108; y solidaridad, 255-266; limitadora de derechos, 259; y escasez, 263; y la paz, 279; su carácter, 293 y siguientes; y el principio funcional, 252, 253.

Haldane, s. organización del pensamiento, 151.
Harrison, Miss, y 323 y siguientes, 328, 330, 331.
Hedonismo, sus objeciones, 212-226; y liberalismo, 212; y lujo, 217, 218; y libertad(237; y sociedad, 238.
Hegel, y lo social, 33; y el Estado, 38, 49, 88; como heresiarca y filósofo, 39-49; y el derecho, 40; y la Etica formal, 44, 84; y el Espíritu Universal, 164; y la persona moral, 165.
Hegemonía, o equilibrio, 294 y sig. 303.
Herejía alemana, el subjetivismo, 9-49.
Heroísmo, 322; su sanción, 321-334.
Historia y Economía, 96-99; s. Carlyle, 229, 230; de obras o de hombres, 229.
Hobbes, y su siglo, 17; y el Estado, 19-23, 36; y el Estado natural, 45 y la soberanía, 269.
Hobhouse, 134.
Holt, 74.
Hombre, como fin, 79; su destino, 216 y el romanticismo; 227-236; s. Novalis, 230; s. Emerson, 228, 230; s. Carlyle, 229, 230; s. Renan, 231; s. "Edipo", 233; medida de las cosas, 305; su valor; 314, 331, 342.
Horacio, y las rentas, 197.
Horneffer, y la guerra, 26.
Hugo, y el arte, 206.
Hulme, 6; y los románticos, 228.
Humanismo, de Bacon, 104.
Humanistas, 14-15.

Biblioteca Nacional de España

Hume, y el pensamiento, 159-160, 300.
Husserl, 6.
Hyndman, y el marxismo, 67.

Ibsen, y la inercia mental, 157.
Ideas, su realidad, 310 y sig.
Idealismo filosófico, 29.
Iglesia, como modelo de sociedades, 308, 309.
Igualdad, política, 72; y libertad, 242.
Ihering, y el Estado, 43.
Imaginación, y felicidad, 185-187.
Imitación, base de la sociedad, s. Tarde, 306, 307.
Imperativo, Categórico, 80; Energético, 84-86.
Imperialismo, germánico, 295-298; s. Seillière, 301.
"Imperium", 268 y 273, 299.
Industrialismo, y arte, 212.
Individualismo, y democracia, 133; su imposibilidad, 134 y sig.; en Inglaterra, 141; y socialismo, 221.
Individuos Históricos, 97, 98.
Inercia mental, y liberalismo, 157 y sig.
Inmortalidad, de los dioses olímpicos, 323 y sig.
Interdependencia, 272.
Interpretación, económica, de la historia, 66, 92-105; s. Seligman, 97; histórica de la Economía, 66, 95.
Instituciones, su valor, 315, 342.

Jachmann, y Kant, 234.
Jaurés, y el ideal, 216.
Jellinek, y el Estado, 83, 86-92; y el Derecho, 87; y la teoría orgánica, 88.
Jerarquía, 241, 242; en la Iglesia, 248.
Jesús, 15.
Joffre, 57, 58.
Justicia, y compulsión, 145, 147; social, 177; en la recompensa del trabajo, 265; como valor espiritual, 313; del principio funcional, 337; su valor absoluto, 342; ciencia de la, 343.

Kaiser, y sus reclutas, 57, 58; su responsabilidad, 271.
Kant, y los humanistas, 15; y la paz eterna, 31, 111; y el Estado, 36, 37; y la legalidad, 44; y la ética formal, 45; y el pacifismo, 79; y el Reino de los Fines, 79; y el idealismo, 84; y la voluntad, 84; y la felicidad, 226; según Jachmann, 234; y la personalidad, 235.
"Katharsis", de la novela, 180, 186.
Keats, y la belleza, 226.
Kidd, y la religión, 326.

Lenin, y la disciplina, 215.
Leroy-Beaulieu, y los gastos públicos, 118.
"Leviathan", 21.
Ley, su teoría objetiva, 267-277; su origen, 140, 281; Fuero Juzgo, 144; y soberanía, 282.

Biblioteca Nacional de España

Leyes, económicas, 100, 101; suntuarias, 199.
Liberales ingleses, su antigua divisa, 245.
Liberalismo, de Adan Smith 104; permisivo, 146; y la variedad de tipos, 154; e indiferentismo, 155-157; su coste, 167; s. Mill, 168; y hedonismo, 212-226; y desigualdad económica, 222; no es principio social, 349, 350.
Libertad, y felicidad, 125-238; y organización, 126-136; y pensamiento, 151-161; negativa, 233; su fracaso, 237, 238; y hedonismo, 237; su prestigio, 237; e igualdad, 242; profesional, 252, 253; su subjetivismo, 334.
Liga de Naciones, 280 y sig. y la sociedad, 286.
Limitación, principio de, 241, 242; de poder, su necesidad, 248, 251, 340, 341; de derechos en la guerra, 259; del mundo, 340.
Lissauer, y el "Himno del Odio", 108.
Loening, y el Estado, 43.
Lógica, ciencia de la verdad, 343.
Lujo, el ideal de, 189-201; su relatividad, 194; y Wilde, 195, 204; y Wagner, 196; y Mommsen, 197; y Marshall, 197, 217; su esterilidad, 198; y su carestía, 201; y arte, 203-212; según France, 204; s. Gautier, 204, 206-208; y hedonismo, 217, 218; su reglamentación, 218.
Lloyd-George, y la burocracia, 118.

Macaulay, 78.
"Madame Bovary", 182.
Maeterlink, y las sociedades, 229, 232.
Mahoma, 12, 29.
Manifiesto, Comunista, 81.
Manon Lescaut", 182.
Mantuano, el, 12.
Marshall, y el lujo, 197, 217.
Marvin, 74.
Marx, y la interpretación económica de la Historia, 66-70; y el Manifiesto Comunista, 81; y la Etica, 84; sus contradicciones, 94, 95; s. Chesterton, 102; y el Estado, 109; y el capitalismo, 257.
Maquiavelo, 23; y Savonarola, 53.
Michel, y los derechos del hombre, 173.
Miguel Angel, y el arte, 205.
Mill, y la democracia, 133-145; y el Progreso, 135, 172; y la libertad de pensamiento, 151-160, 300; y la propiedad privada, 153, 154, 289; y la persona moral, 165.
Militarismo, su teoría, 83-92.
Milton, 78, y el arte, 205.
Mommsen, y el lujo, 197; y Roma, 298.
Monopolios, y escasez, 219.

Biblioteca Nacional de España

Montague, 74.
Moore, 6, 74; y el realismo ético, 168, 169; y la objetividad del bien, 173, 233.
Morris, su ideal, 224, 225.
Muerte, y Resurrección, en la vida, en la realidad, en la religión, 331, 334; y San Pablo, 329.

Naciones, s. Burke, 258.
Naumann, y la Economía, 100.
Necesidad, como motor social, 265.
Neutrales, s. Roosevelt, 283.
"New Age", 6; y el gremialismo, 119, 244.
"New Statesman", 137.
Nietzsche, y la guerra, 26, 83; y el superhombre, 231; y Sócrates, 312.
Nobles de Aragón, 249.
Novelas, su función, 179-186; su "Katharsis", 180, 186; según Cohen, 181.

Objetivismo social, 91; moral, 173.
Obligación, y responsabilidad, 143; de trabajar, 215, 260.
O'Neill, la democracia, 127, 128.
Orage, 6.
Orgánica, teoría, 270; s. Gierke, 270; s. Jellinek; 270; s. Green, 270; s. Duguit, 271.
Organismo social, s. Gierke 88.
Organización, su definición, 160; y libertad, 126-136; y democracia, 127-136; del pensamiento, 151-161; de las profesiones, 253.
Organos, del Estado, 89, 270.
Orgullo, su sofisma, 13.
Ortodoxia ,y Shaw, 185.
Ostwald, 83; su Imperativo Energético, 84, 85, 86.

Pablo, San, 16, 40; y el hombre espiritual, 44; y la paga del pecado, 103; y la Resurrección, 329, 334.
Pacifismo, su teoría, 73; en Inglaterra, 78; y el puritanismo, 78; s. Milton, 78; s. Macaulay, 78; s. Kant, 79.
Paine, y los derechos de los muertos, 258, 267.
Pascal, 40; y el pecado, 236.
Paz, y guerra, 279 y sig.; y Wilson, 285.
Pensamiento,, libertad y organización del, 151-161; s. Mill, 151-161; s. Buckle, 157-161; s. Hume, 159-160; s. Bacon, 160; su función social, 161; y sociedad, 161.
Perfección, el ideal de, 9, 105.
Perry, 74.
Persona moral, 165.
Personalidad, como pretexto, 150; s. Leibniz, 235; su exaltación romántica, 235.
"Personalistas", y "substancialistas", 165.

Biblioteca Nacional de España

Pitkin, 74.
Placer, como valor supremo, 335.
Platón, 12; y los "aristoi", 41; y la moral, 234; y la ciudad, 273, 301; y las ideas, 310.
Pleitos civiles, y el principio de función, 218.
Pobreza, según Shaw, 246; de Europa, 256.
Poder, doctrina, del, 51-61; como instrumento, 52; como bien en sí mismo. 53; personal, 54; social, 56; social ilimitado, 58, 247, 248; social y derecho, 58; funcional, 59; su desequilibrio, 246, necesidad de limitarlo, 251; hecho, y no derecho, 269; público, 274; de los Gobiernos, su disminución, 274; y verdad, 311; valor espiritual, 313; valor absoluto, 342; su ciencia, 343.
Poincaré, y los geómetras, 283.
Primacía de las cosas, 5, 305-320.
Principio funcional, su justicia, 337, 350; 349-353; y el sindicalismo, 351; abarca todas las actividades humanas, 351; y la guerra, 352; dificultad de su aplicación, 353.
Principios, gremiales, 241-253; jurídicos de la comunidad humana, 279-292; su universalidad, 348.
Prioridad de los valores, 345.
Progreso, s. Mill, 135, 172; s. Chesterton, 136.
Profesiones, libres y organizadas, 252, 253.
Propiedad, y contrato, 256, 257; s. Grocio, 257; s. Hegel, 257; como encomienda, 258; como función, 275; s. Mill, 289.
Protágoras, y el hombre, 305.

Quevedo, y la envidia, 245.

Razón, práctica, 164.
Realidad, como Muerte y Resurrección, 321-334; su esencia, 329; su irracionalidad, 330; y Bergson, 330; y dogma, 332.
Realismo, de las ideas, 310, y sig.
Rebasamiento de la libertad y de la autoridad, 163-175.
Recompensa, justa del trabajo, 265.
Reglamentación, del lujo, 218.
Reino, de los Fines, 79.
Relaciones, contingentes, 74 externas, 74.
Relatividad, del lujo, 194.
Religión, griega, 323-326, base de la moral, 321-334; y Kidd, 326.
Renacimiento, el Hombre del, 9-18; en Florencia, 299.
Renan, y el hombre, 231.
Rentas, s. Horacio, 197.

Biblioteca Nacional de España

Responsabilidad, y obligación, 143; del Kaiser, 271.
Resurrección, y Muerte, 321-334.
Revolución Francesa, 232; su objetivismo, 338.
Rickett, 74.
"Robinson Crusoe", 67, 69.
Roma, y el ideal de grandeza, 298; y la cultura, 301.
Romanticismo, su fin, 227-236; s. Hulme, 228; y Emerson, 228-230; su exaltación del hombre, 227-236; y Rousseau, 232.
Roosevelt, y los neutrales, 283.
Rousseau, y el Estado, 20-23; y la "voluntad general", 30, 128; y el romanticismo, 232; y la personalidad, 235; y el "Contrato Social", 267; y la soberanía, 269, 273; y Wilson, 285.
Rumelin, y el Estado, 43.
Ruskin, y la riqueza, 193, 335; su ideal, 224, 225.
Russell, Bertrand, 74; y el subjetivismo, 81; y la fecundidad, 327.

Salario, máximo y mínimo, 243; y Mrs. Webb, 246.
Savigny, y el Estado, 43.
Savonarola, s. Maquiavelo, 53.
Schelling, y el absoluto, 40.
Schiller, 26.
Schopenhauer, y su influencia, 83.
Seillière, y el imperialismo, 301.
Séneca, 12.
Sensibilidad y felicidad, 183, 184.
Sentimiento, como motor, 333.
Shakespeare, y el Renacimiento, 16; s. Frank Harris, 230.
Shaw, y la guerra, 108; y la ortodoxia, 185; y la pobreza, 246.
Sidgwick, y la soberanía, 268, 269.
Sindicalismo, 277; y principio funcional, 351.
Sindicatos, 315.
Smith, Adan, y la riqueza, 100; su liberalismo, 104.
Soberanía plural 22; limitada, 249; fuente de derecho, 268; s. Austin, 268, 273; s. Sidgwick, 268, 269; s. Dicey, 269; s. Hobbes. 269; s. Rousseau, 269, 273; internacional, 281; y ley, 282; sus normas, 288, 289.
Socialismo de cátedra, 109; sus principios, 137, y sig.; y compulsión, 138, 149; su fuerza y su debilidad, 214, 215; e individualismo, 221; sus fracasos, 221, 222; fabiano, 247; y el poder ilimitado, 247.
Sociedad, y pensamiento, 161; Fabiana, 109; y libertad, 238.
Sociedades, su naturaleza, 5, 174, 227, 286, 305-320; obreros, 27; su esencia, 48; su pluralidad de voluntades, 91; su incompa-

Biblioteca Nacional de España

tibilidad con el individualismo, 135; sus fines, 150; su constitución, 166; su teoría objetiva, 173-175; s. Maeterlink, 229; y gremios, 256; y la Liga de Naciones, 286; y la Iglesia, 308, 309; s. Duguit, 316.
Sócrates, 15; y la felicidad, 182, 183; s. Nietzsche, 312.
Solidaridad, y guerra, 255-266; y sociedad, 316.
Sorel, 228.
Spann, Othmar, y el Estado, 30.
Spaulding, 74.
Spencer, y el Estado industrial, 71.
"Satus quo", y la vida, 279-286.
Stirner, y el Unico, 232.
Subjetivismo, la heregía alemana, 9-49; en el Renacimiento, 17; s. Russell, 81; moderno, 94; del valor, 104; de la libertad y de la autoridad, 164, 334; moral, 164; del "imperium" y del "dominium", 273 y sig.
Substancia, soberana, 274.
"Substancialistas" y personalistas", 165.
Superhombre, y Nietzsche, 231.

Tarde, 306, 307.
"The Nation", y los obreros, 244.
Trabajo, s. "The Statist", 190; s. el "Génesis", 214; Epicteto, 223; su "desespiritualización", 223; fuente de derechos, 228; obligatorio, 260; su recompensa justa, 264, 265.
Tratado de Paz, 279 y sig.
Tratados, y derecho internacional, 283.
Tredelenburg, 43.

Unanimismo, 330.
Utilitarismo, moderno, 177; su fracaso, 178.

Valor, del hombre, 321, 342; de las instituciones, 342; su subjetivación, 104; S. "Don Quijote", 344.
Valores, su objetividad, 170-171; y función, 239-353; absolutos, 313, 342; como normas, 318; y funciones, 335-348; escalas de, 335, 341-348; universales, 342; su ciencia, 343; su solidaridad, 344; el problema de su prioridad, 345; su mutuo sostén, 346.
Verdad, su objetividad, 311, y sig.; s. James, 311; s. Platón, 311; y poder, 311; valor espiritual, 313; su valor absoluto, 342; su ciencia, 343.
Vida y "Status quo", 279-286; como Muerte y Resurrección, 321-334; y Bergson, 328.
Virgilio, 12.
Voluntad, sólo individual, 48; del Estado, 89; su pluralidad en las socieda-

Biblioteca Nacional de España

des, 91; general, 30, 128; pura, 164; de dominio, 302.
Voluntarismo, 141; y caracteres, 142.

Wagner, 40; y el lujo, 196.
Warwick, condesa de, 260.
Webb, Mrs., y el salario máximo, 246.
Whitley, y los obreros, 244.
Wilde, y el lujo, 195, 204; y el arte, 205, 208-212; como artista del industrialismo, 212.
Wilson, y el equilibrio de poder, 251; y la paz, 285; y Rousseau, 285.

Yo, el de Stirner, 232; como centro del mundo, 348.
Yos, los dos, 20.

BIBLIOTECA NACIONAL

Biblioteca Nacional de España

ÍNDICE

AUTORIDAD Y PODER

Páginas

La herejía alemana:
I. El Hombre del Renacimiento 9
II. El Estado como necesidad 19
III. El Estado como el bien 29
IV. Hegel y el Estado 39
Una doctrina del poder. 51
La identidad de los poderes militar y económico. . . 63
Fuerza y derecho:
I. La teoría pacifista 73
II. La teoría militarista. 83
La interpretación económica de la historia. 93
La burocracia y las guerras 107
El fracaso de la autoridad 121

LIBERTAD Y FELICIDAD

Libertad y organización 125
Compulsión y democracia. 137
Libertad y pensamiento 151
Rebasamiento de la libertad y de la autoridad . . . 163
El ideal de felicidad. 177
El ideal de lujo 189
El arte y el lujo 203
Objeciones hedonistas 213
El fin del romanticismo 227
El fracaso de la libertad 237

FUNCIÓN Y VALORES

Los principios gremiales: limitación y jerarquía. . . 241
Guerra y solidaridad 255
La doctrina del derecho objetivo 267
Los principios jurídicos de la comunidad humana . . 279
El equilibrio de poder como condición de cultura . . 293
La primacía de las cosas 305
Muerte y resurrección 321
Funciones y valores 335
El principio funcional 349

Indice analítico. 355

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Nacional de España

EDITORIAL MINERVA, S. A.
ARIBAU, 179 : BARCELONA : TELÉF. 27-G
Dirección telegráfica: MINERVA

El Arte Dramático en el resurgir de Cataluña

POR FRANCISCO CURET
director de *El Teatre Català*

Un tomo de 408 páginas . . . . . **3 pesetas**

LA HACIENDA ESPAÑOLA

LOS IMPUESTOS

Como son en España; como son en otras Haciendas; como deben ser en la nuestra

POR FRANCISCO BERNIS
catedrático de la Universidad de Salamanca

Un tomo de 360 páginas . . . . . **4 pesetas**

Psicología del pueblo español

(Segunda edición, corregida y muy aumentada)

POR RAFAEL ALTAMIRA
catedrático de la Universidad Central y Senador del Reino

Un tomo de 344 páginas . . . . . **3 pesetas**

Biblioteca Nacional de España

EDITORIAL MINERVA, S. A.
ARIBAU, 179 : BARCELONA : TELÉF. 27-G
Dirección telegráfica: MINERVA

LA CIUDAD CASTELLANA
ENTRE TODOS LA MATAMOS...

POR JULIO SENADOR GÓMEZ
notario de Frómista (Palencia)

Un tomo de 202 páginas . . . . . **3 pesetas**

HISTORIA Y POLÍTICA

POR R. WALDO EMERSON

Un tomo de 220 páginas . . . . . **4 pesetas**

OBRAS QUE SE PUBLICARÁN INMEDIATAMENTE

HISTORIA DE LOS MOVIMIENTOS NACIONALISTAS, por *A. Rovira y Virgili*. Precio: **5 pesetas.**

FOMENTO DE LAS EXPORTACIONES, por *Francisco Bernis*. Precio: **5 pesetas.**

PROYECCIONES Y REFLEJOS DE ALMA, por *Gabriel Alomar*.

por *Luis Araquistain*.

AMOR Y CASTIDAD, por *R. Michels*.

LA CONCEPCIÓN CÍCLICA DEL UNIVERSO, por *Eugenio d'Ors (Xenius)*.

Biblioteca Nacional de España

EDITORIAL MINERVA, S. A.
ARIBAU, 179 : BARCELONA : TELÉF. 27-G
Dirección telegráfica: MINERVA

OBRAS PUBLICADAS

El Comercio del Mundo

por el profesor norteamericano
JAMES DAVENPORT WHELPLEY

Un tomo de 440 páginas . . . . . **4 pesetas**

La Población y el sistema social

POR FRANCESCO S. NITTI
Presidente del Consejo de Ministros de Italia

Un tomo de 312 páginas . . . . . **3 pesetas**

SOCIEDAD Y SOLEDAD

(Agotada)

POR R. WALDO EMERSON

Un tomo de 294 páginas . . . . . **3 pesetas**

El Nacionalismo Catalán

(Agotada)

POR A. ROVIRA Y VIRGILI

Un tomo de 320 páginas . . . . . **3 pesetas**

Biblioteca Nacional de España

EDITORIAL MINERVA, S. A.
ARIBAU, 179 : BARCELONA : TELÉF. 27-G
Dirección telegráfica: MINERVA

Aspectos económicos de la gran guerra

POR FEDERICO RAHOLA
ex diputado y ex senador

Un tomo de 304 páginas . . . . . 3 pesetas

Orígenes del Conocimiento

(Agotada)

POR R. TURRÓ
con un prólogo de D. MIGUEL DE UNAMUNO

Un tomo de 296 páginas . . . . . 4 pesetas

Filosofía de la Guerra

POR M. RUBIÓ BELLVÉ
coronel de Ingenieros
con un prólogo de MIGUEL S. OLIVER

Un tomo de 440 páginas . . . . . 4 pesetas

La unidad funcional

(Próxima a agotarse)

(Ensayos de Fisiología interorgánica)

POR EL DR. AUGUSTO PI SUÑER
catedrático de la Facultad de Medicina de Barcelona

Un tomo de 352 páginas . . . . . 4 pesetas

Biblioteca Nacional de España

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA
BNE
1103246916

Biblioteca Nacional de España